



A ekziston mjekësia profetike?

Description

Përpiloi: Rezart Beka

Në Shqipëri, ideja e ekzistencës së një mjekësie profetike, një lloj farmacie profetike e përbërë nga ilaçe të rekomanduara nga Profeti (?), të cilat konsiderohen si kura më të mira se çdo alternativë tjetër e mjekësisë konvencionale, është një koncept mjaft i përhapur ndër myslimanët. Mbi këtë temë janë botuar libra të shumtë dhe ka filluar të zhvillohet një industri, sado e vogël, e prodhimit dhe tregtimit të këtyre mjekimeve profetike. Shumë hoxhallarë dhe besimtarë të apasionuar pas kësaj ideje, përmes pranisë në rrjetet sociale dhe pjesëmarrjes në emisione televizive, kanë synuar të dëshmojnë superioritetin e mjekësisë profetike krahasuar me atë konvencionale, duke demonstruar madje edhe aplikimin praktik të disa metodave mjekësore të përmendura në hadithe.

Por a ekziston në të vërtetë mjekësia profetike? A ka qenë pjesë e misionit të Profetit (?) mësimi i çështjeve që lidhen me mjekësinë? A përbënte ajo një element të shpalljes hyjnore apo të misionit të tij fetar? Këto pyetje do të jenë boshti i diskutimit në vijim.

Në historinë islame, janë formësuar dy qëndrime kryesore mbi këtë çështje. Qëndrimi i parë dhe më i përhapur përfaqësohet nga Ibn Kajim el-Xheuzijeh në librin e tij *Mjekësia Profetike*, ku ai shprehet: “Mjekësia e Profetit (?) është një siguri e qartë që buron nga Zbulesa Hyjnore, nga burimi i profetësisë dhe nga inteligjenca e përsosur.”^[1] Ndërsa qëndrimi i dytë pasqyrohet nga Ibn Halduni në *Mukaddimah*, ku ai thekson: “Teknikat mjekësore të përmendura në tekstet tona fetare i përkasin këtij zhanri: ato nuk vijnë aspak nga Zbulesa Hyjnore, por nga çështje që ishin zakonisht të njohura nga arabët... Kjo për shkak se Profeti (?) u dërgua për të na mësuar Sheriatin; ai nuk u dërgua për të na mësuar mjekësinë apo çështje të ngjashme”^[2]

Për t’iu përgjigjur pyetjeve të tilla unë e kam ndarë esenë në dy pjesë. Në pjesën e parë kam shpjeguar mënyrën se si dijetarët myslimanë e kanë ndarë sunetin profetik, duke u fokusuar veçanërisht tek ndarja e mirënjohur e traditës profetike në sunet ligjor dhe sunet joligjor. Pjesa e parë ka një natyrë teorike, por rezultatet e nxjerra nga ajo do të na shërbejnë që ta kuptojmë më mirë statusin që kanë hadithet mjekësore të përmendura nga profeti në strukturën e përgjithshme të ndarjes dhe kuptimin të sunetit profetik. Pjesa e dytë e esesë do të fokusohet në analizën e haditheve mjekësore, në

shqyrtimin dhe kategorizimin e tyre. Në këtë pjesë të dytë do të mundohemi që të shpjegojmë rolin dhe vendin që i kanë dhënë dijetarët myslimanë këtyre traditave profetike dhe mbi të gjitha do të mundohemi të shpjegojmë mënyrën e duhur se si duhen kuptuar dhe zbatuar ato. Rezultatet e paraqitura në të nuk duhen parë si përfundimtare dhe shteruese, përkundrazi ato duhet të shërbejnë si një nxitje për tu thelluar më shumë në këtë temë dhe ndoshta për të filluar një diskutim të frytshëm ku mendime dhe perspektiva të ndryshme janë të mirëpritura.

1. Tradita profetike dhe kuptimi i saj

Për të hedhur dritë mbi këtë çështje është e nevojshme sqarimi i dy elementëve shumë të rëndësishëm. I pari ka të bëjë me kuptimin e drejtë të termit sunet dhe të ndarjeve të tij, ndërsa i dyti ka të bëjë me vendosjen në vendin e duhur të haditheve profetike me përmbajtje mjekësore. Një shtjellim i përmbledhur i këtyre dy elementëve është rruga e vetme për të arritur në përfundimin e duhur rreth çështjes në fjalë.

Duke pasur parasysh këtë, është e nevojshme që të ofrojmë shkurtimisht përkufizimin e fjalës “sunet”, si nga këndvështrimi gjuhësor ashtu edhe nga ai fetar.

Përkufizimi i Sunetit (traditës) profetik

Në kuptimin gjuhësor, fjala “sunet” do të thotë: “një rrugë e mirënjohur” ose “një rrugë e shkelur”, e cila vazhdon të përdoret nga njerëzit. Kjo mund të merret në kuptimin e një rruge mbi të cilën ecin njerëzit ose në kuptimin e një praktike të përhapur midis tyre.

Përsa i përket kuptimit fetar, termi sunet është përdorur në kuptime të ndryshme, të cilat mund ti ndajmë në katër kategori:

1. Disa juristë e përdorin fjalën sunet për t’iu referuar një adhurimi të caktuar, i cili nuk është i detyrueshëm, por i pëlqyer, qoftë kjo një praktikë e përcaktuar (sunet) apo një vepër suplementare (nafile).
2. Disa të tjerë e kanë përdorur termin sunet si e kundërta e termit bidat. Pra suneti, tradita profetike është ajo afarë feja ka standardizuar për adhurimet apo obligimet fetare, gjë që vjen në të kundërt me atë që njerëzit ia shtojnë fesë nga vetja e tyre, e cila nuk ka burim në tekstet fetare.
3. Në disa raste të tjera termi sunet është përdorur për t’iu referuar veprave të sahabëve të Profetit, pavarësisht faktit nëse ato janë mbështetur në Kuran dhe në shembullin profetik apo në ixhtihadin e tyre. Në këtë kuptim merret edhe thënia e Profetit: “Kapuni pas sunetit tim dhe sunetit të kalifëve të mirëdrejtuar që do të vijë pas meje”.
4. Por kuptimi më i përdorur nga juristët myslimanë është ai sipas së cilit ky term i referohet “**gjithçkaje, nga fjalët, veprat apo aprovimet e heshtura, që na është transmetuar nga Profeti (?)**”^[3] Në shqyrtimin tonë termi sunet do të referohet gjithnjë këtij kuptimi të fundit.

Para se të vazhdojmë me analizën e mëtejshme të ndarjeve dhe kategorive të traditës profetike (Sunetit) është e nevojshme që fillimisht të dëshmojmë pasaktësinë e dy ekstremeve, të cilat ekzistojnë sot në botën islame, në lidhje me statusin dhe shtrirjen e traditës profetike. Më pas do të shqyrtojmë shkurtimisht pozicionin e saktë islam në lidhje me traditën profetike.

[A] **Tendenca e parë** ka të bëjë me kufizimin e rolit të traditës profetike vetëm në sferën e adhurimeve. Sipas përfaqësuesve të kësaj tendence, të cilët i përkasin grupeve ekstreme racionaliste dhe laike të botës islame, tradita profetike është e vlefshme vetëm për sferën kryesore të adhurimeve, duke përjashtuar në këtë mënyrë sferën politike, ekonomike, juridike, sociale, morale etj. Sipas përkrahësve të këtij mendimi, të gjitha thëniet, veprimet apo aprovimet e heshtura të Profetit, që kanë lidhje me sferat e lartpërmendura, kanë qenë të vlefshme vetëm për kohën e tij, dhe si rrjedhim, ne jemi të lirë të organizojmë jetën tonë sociale, morale, politike, ekonomike etj, siç e shohim më të arsyeshme. Duke u bazuar mbi këtë parim të pasaktë metodologjik, individë të ndryshëm në botën Islame kanë deklaruar se ndalimi i kamatës ka ardhur për të eliminuar abuzimet e vërejtura në realitetin shoqëror të kohës së Profetit dhe se ai nuk vlen për kohët e sotme, pasi, sipas tyre, sistemi ekonomik nuk është më ai i asaj kohe. Në të njëjtën mënyrë ata kanë pohuar se ndalimi i alkoolit apo i mishit të dërrit ka qenë një gjykim specifik vetëm për kohën e Profetit, ndërsa në kohën tonë zbatimi i vendimeve të tilla nuk është më i nevojshëm. Shembuj të tillë janë të shumtë dhe shqyrtimi i hollësishëm i tyre do të dilte jashtë temës dhe qëllimit tonë.

Ithtarët e këtij mendimi shpesh kanë sjellë si argument një hadith të saktë të transmetuar nga Muslimi (had. Nr. 2363) sipas së cilit rrëfëhet se njëherë, Profeti pa disa sahabë që kishin hipur në palma dhe pyeti se çfarë ishin duke bërë. Të pranishmit iu përgjigjën se ata ishin duke pllenuar palmat me anë të shkundjes së tyre. Në lidhje me këtë Profeti (?) citohet të ketë thënë: “Nuk mendoj se kjo shërben për diçka”. Sahabët e morën këtë fjalë si një vendim fetar, duke u tërhequr nga kjo punë, por kjo bëri që palmat të mos jepnin prodhim atë vit. Sahabët e informuan Profetin (?) për këtë dhe ai u përgjigj: “Ju jeni më të ditur se unë në çështjet e kësaj bote”. Ky tekst përdoret gjithmonë nga të gjithë ata që synojnë ta kufizojnë fuqinë e traditës profetike vetëm në çështjet e adhurimit. Për këtë arsye e shohim të domosdoshëm një shpjegim të shkurtër të kuptimit dhe rëndësisë së këtij hadithi në analizën e traditës profetike.

Kuptimi i këtij hadithi është i qartë dhe nuk lë vend për dyshime. Teksti i hadithit na tregon se feja nuk ndërhyr në punët e rëndomta të kësaj bote. Religjioni ofron parimet mbi të cilat njerëzit duhet të rregullojnë jetën e tyre, si edhe ofron rregulla specifike në rastet kur ato janë të domosdoshme, por njëkohësisht ai i ka lënë njeriut një hapësirë të gjerë në lidhje me mënyrën sesi ai vepron brenda këtyre parimeve, për të ndërtuar jetën e tij. Për ta sqaruar më mirë këtë po sjellim dy shembuj të thjeshtë.

Shembulli i parë ka të bëjë me bujqësinë. Islami e ka nxitur zhvillimin e bujqësisë dhe Profeti (?), në shumë hadithe, ka folur për shpërblimet që ka tek Zoti ai që mbjell drithëra apo pemë. Po kështu Profeti (?), në disa raste ka përcaktuar edhe rregulla të caktuara në lidhje me bujqësinë. E gjithë kjo përcakton sferën në të cilën religjioni shfaqet relevant në lidhje me fushën në fjalë. Ndërsa për sa i përket mënyrës sesi zhvillohet bujqësia, që ka të bëjë me mënyrën dhe kohën e mbjelljes, mjetet e përdorura gjatë këtij procesi, llojin e prodhimit që kultivohet, feja ia ka lënë të lirë aktivitetit dhe inteligjencës njerëzore.

Shembulli i dytë ka të bëjë me sferën e kurimit, e cila është edhe objekt i kësaj trajtëse. Sic kemi thënë që në fillim, feja islame, duke vlerësuar jetën njerëzore, i ka dhënë një rëndësi të madhe edhe shëndeti trupor. Në disa ajete kuranore si dhe hadithe profetike, besimtarët nxiten të jenë të kujdesshëm ndaj shëndetit dhe të kurohen për sëmundjet e tyre. Ndërsa për sa i përket llojit të ilaçit, mënyrës së prodhimit, substancës prej nga prodhohet apo edhe përbërësit e tij, këto janë çështje që religjioni ia ka

lënë në dorë aktivitetit kërkues shkencor të njeriut. Të gjitha këto nuk janë subjekt i vendimeve fetare, por janë në kompetencën dhe përgjegjësinë e autoriteteve përkatëse të kësaj fushe.

Në bazë të këtyre shembujve, mund ta kuptojmë më qartë edhe hadithin e përmendur më sipër. Në këtë rast Profeti (?) nuk dha ndonjë vendim fetar për mosplnimin e hurmave, por thjesht shprehu mendimin e tij në lidhje me një çështje e cila nuk përfshihej në sferën religjioze. Profeti vinte nga Meka, një qytet që, për shkak të terrenit në të cilin ndodhet, nuk e praktikonte bujqësinë. Sahabët menduan se ky ishte një urdhër fetar dhe e braktisën praktikën e tyre tradicionale. Kur e lajmëruan Profetin për këtë ai i tha: “Ju jeni më të ditur se unë në çështjet e kësaj bote”. Në disa rivajete të tjera thuhet: “Në të vërtetë unë shpreha hamendjen time, dhe ju mund të mos më ndiqni në çështjet që i përkasin thjesht mendimit tim, por nëse rrëfej diçka nga Allahu atëherë ndiqeni atë, sepse unë nuk gaboj për Allahun në asgjë” Ndërsa, në një tjetër rivajet e gjejmë: “Në të vërtetë unë jam njeri, nëse ju urdhëroj për diçka që i përket fesë suaj atëherë ndiqeni atë, nëse ju urdhëroj për diçka që vjen thjesht nga mendimi im, atëherë më konsideroni si njeri”^[4]

Nga këto rivajete kuptojmë pikërisht faktin se fjalët e Profetit në këtë rast, nuk kishin të bënin me diçka fetare, por i përkisnin mendimit personal të profetit për një çështje krejtësisht joreligjioze. Nisur nga shqyrtimi i lartpërmendur arrijmë të kuptojmë se sa e pasaktë është metodologjia e të gjithë atyre të cilët bazohen tek ky hadith për të treguar se fjalët, veprimet dhe aprovimet e heshtura të Profetit (?) vlejnë vetëm për çështjet e adhurimit dhe jo për sferat e tjera të jetës njerëzore.

Tendenca e dytë i përket atyre që besojnë se çdo thënie, veprim apo aprovim i heshtur i Profetit (?) përbën të gjithë sunetin në mënyrë përfundimtare dhe çdo gjë tjetër e cila nuk mbështetet në to është bidat. Kjo tendencë mohon pikërisht atë pjesë të pjesë të lirisë që Allahu (xh.sh.) ua ka lënë njerëzve, e cila ka të bëjë me kërkimin e mënyrave dhe mjeteve më të mira për të zbatimin e parimeve dhe rregullave fetare në lidhje me çështjet e kësaj bote. Konsiderimi si sunet i gjithçkaje pa përjashtim që raportohet prej Profetit (?), shpeshherë i ka dërguar njerëzit në qëndrime ekstreme, të cilat kanë cuar edhe në akuzimin e të tjerëve për bidat dhe braktisje të sunetit.

Për të ilustruar këtë mënyrë të të kuptuarit të sunetit po sjellim në vëmendje një sërë dukurishë të përhapura në botën islame. Një sërë muslimanësh shihen sot të pohojnë se është sunet që njeriu të mbajë shkop, ka apo nuk ka nevojë për të, qoftë apo jo kjo pjesë e traditës së popullit tij.

Gjithashtu, një pjesë prej tyre refuzojnë të hanë në tavolinë apo të përdorin lugët. Ata shtrohen të hanë përdhe dhe përdorin vetëm duart për të ngrënë, gjë të cilën e argumentojnë si sunet të Profetit. Madje, në disa raste ekstreme ka prej tyre që i mbushin tualetet me rërë dhe pas nevojave personale pastrohen me gurë apo bajga, duke e paraqitur këtë gjithashtu si sunet profetik. Të tjerë prej tyre shkojnë deri aty sa të kundërshtojnë ndërtimin e minareve, përdorimin e të altoparlanteve apo edhe të tapeteve në xhami. Shembujt të tillë janë të shumtë dhe këta që përmendëm mund të duken ndoshta ekstremë, por gjithsesi ajo që vlen këtu është fakti që ka një tendencë të një për ta kuptuar në këtë mënyrë sunetin e Profetit (?), e cila vërehet kudo në realitetin e sotëm të botës islame, e që fatkeqësisht duket se po merr një shtrirje në rritje. Natyrisht, dijetarët myslimanë, në shumë libra të tyre, kanë shtjelluar pavlefshmërinë e një perceptimi të tillë. Ne do të përpiqemi më vonë të ofrojmë një shtjellim më të gjerë të argumenteve të tyre, por për momentin, po mjaftohemi duke thënë se kjo tendencë përfaqëson një tjetër ekstrem në lidhje me mënyrën sesi kuptohet ajo që quajmë traditë profetike. Pra kjo tendencë, i përket ekstremit të dytë të perceptimit të sunetit, i cili, ndonëse i kundërt në qëndrim me të parin, në mënyrën e qasjes është shumë i ngashëm me të.

Qëndrimi i mesëm

Dijetarët myslimanë dhe bashkësia islame ndër shekuj i kanë refuzuar gjithnjë të dy qëndrimet e mësipërme dhe kanë pohuar se e vërteta gjendet midis këtyre dy ekstremeve. Ata kanë rënë dakord se suneti profetik është i vlefshëm për çdo sferë të jetës si edhe nga ana tjetër jo çdo fjalë, vepër apo pohim i heshtur i profetit (?) konsiderohet pjesë e sunetit ligjor, e cila e obligon umetin në cdo kohë. Ruajtja e ekuilibrit midis këtyre dy ekstremeve përbën qëndrimin që duhet të mbajë çdo mysliman karshi traditës profetike. Për të arritur sa më mirë këtë qëllim është e nevojshme që të sqarojmë dy çështje të mirëpranuara nga juristët myslimanë. Së pari, pjesa dërrmuese e traditës profetike është sunet ligjor, d.m.th. është e vlefshme për umetin mysliman në të gjitha kohët dhe prej cdo myslimani kërkohet zbatimi i plotë i saj brenda mundësive. Së dyti, në traditën profetike ekzistojnë fjalë, vepra apo aprovime të heshtura të profetit (?) (një pjesë e) të cilave nuk konsiderohen sunet ligjor, d.m.th. nuk janë të obligueshme për cdo kohë. Marrja parasysh e këtyre dy parimeve garanton në një masë të madhe ekuilibrin në zbatimin traditës profetike dhe eviton njëkohësisht, si mohimin e nxituar të vlefshmërisë së sunetit profetik në lidhje me aplikueshmërinë e tij në kohë dhe situata të tjera nga ato të Profetit (?) ashtu edhe marrjen e tij si të obligueshëm pa medituar mbi karakteristikat e kësaj tradite.

Një shembull konkret se si mund të zbatohet, mbi sunetin profetik, një metodologji e matur dhe e pjekur mund të jetë edhe shembulli në vijim: Transmetohet se Profeti (?) në lidhje me ngrënien, i ka thënë një prej shokëve të tij: “[kur të ushqehesh] përmende Zotin, ha me dorën e djathtë dhe ha prej asaj që ke përpara” (Transmeton Buhari dhe Muslimi). Në një tjetër hadith Profeti (?) ka thënë: “Mos ha me të majtën tënde sepse shejtani ushqehet me të majtën” (Transmeton Muslimi). Në një tjetër transmetim Profeti (?) ka pohuar: “Nëse dikush prej jush ushqehet le të ushqehet me të djathtën e tij, nëse i duhet të pijë atëherë le të pijë me të djathtën e tij, sepse shejtani ushqehet dhe pi me të majtën e tij.” (Transmeton Muslimi). Këto hadithe shpalosin disa parime të edukatës myslimane gjatë të ushqyerit. Sipas këtyre haditheve njeriu duhet fillimisht të lidhë veten me Zotin në aktin e të ushqyerit. Ushqimi përfaqëson *rrëskun* që Zoti u jep njerëzve dhe lidhja e njeriut me Zotin në këtë akt, përmes përmendjes së emrit të Tij, është një akt i rëndësishëm religjioz. Parimi i dytë i shpalosur në këto tekste ka të bëjë me ngrënien me dorën e djathtë. Profeti e lidh këtë akt me faktin se shejtani ushqehet me të

majtën. Kryerja, nga ana e besimtarëve, e të kundërtës së asaj që bën shejtani është një tjetër element i rëndësishëm religjioz. Ndërsa parimi i fundit i lidhur me këto hadithe është moral dhe ka të bëjë me faktin që njeriu duhet të hajë atë që ka përpara e jo të shpërndahet gjithandej, duke treguar grykësi në të ushqyer. Ndoshta kjo ishte edhe një lloj etike dhe higjiene, sepse ata hanin nga një përbashkët) Kryerja e një veprimi të tillë synon të eliminojë tiparet negative duke sjellë një element të kulturës së të ushqyerit në Islam.

Të gjitha këto elementë na bëjnë të mendojmë se këto thënie profetike e janë pjesë e sunetit të tij ligjor dhe çdo mysliman është i detyruar që ta ndjekë Profetin (?) në këtë urdhër të tij. Ndërsa fakti që në disa hadithe transmetohet se Profeti ka ngrënë në tokë, ka ngrënë me duar apo ka ngrënë këtë apo atë ushqim, nuk nënkupton se të gjitha këto i përkasin sunetit ligjor. Ato janë pjesë e zakoneve të popullit arab të asaj kohe, apo janë pjesë e preferencave të Profetit. Sipas dijetarëve myslimanë, elementi bazë i cili i dallon këto dy tradita, duke e bërë të parën të obligueshme për çdo mysliman, ndërsa të dytën pjesë të sunetit joligjor, është fakti se tek grupi i parë i haditheve dallojmë si tipar thelbësor afrimin me Zotin (kjo bëhet nëpërmjet përmendjes së emrit të Zotit para ngrënies si dhe mospërngjasimit me shejtanin dhe grykësit), ndërsa në grupin e dytë të haditheve që tregojnë se profeti hante ulur, ushqej me dorë apo hante këto apo ato lloj ushqimesh, elementi i afrimit me Zotin mungon. Këto hadithe tregojnë faktin që profeti ndiqte zakonet e vendit në ngrënie si edhe pëlqimin e profetit për këtë apo atë ushqim. Ky ishte një ilustrim i shkurtër i mënyrës se si mund të ruhet ekuilibri dhe matura gjatë të punuarit me traditën profetike. Shtjellimin e mëtejshëm të argumenteve rreth kësaj çështjeje do ta bëjmë në vijim të esesë sonë.

Tradita profetike dhe ndarjet e saj

Suneti ligjor dhe joligjor

Shumë juristë të mëdhenj myslimanë kanë pohuar se tradita profetike ndahet në dy kategori të mëdha: në sunetin ligjor (suneh teshri'ijeh) dhe në sunetin joligjor (suneh gajre teshri'ijeh). Në sunetin ligjor përfshihen të gjithë ato thënie, veprime apo aprovime të heshtura të profetit (?) të cilat përmbajnë në vetvete afrimin me Zotin dhe parime të rëndësishme religjioze për jetën njerëzore. Një sunet ligjor është çdo thënie apo veprim i profetit që synon të vendosë një ligj apo ta sqarojë atë. Ndërsa në kategorinë e dytë përfshihen të gjitha ato tradita profetike të cilat nuk vendosin ligje dhe as nuk përpunojnë të tilla dhe për këtë arsye ato nuk janë të detyrueshme për besimtarët myslimanë. Dy prej argumenteve më eksplicite që vërtetojnë ekzistencën e sunetit joligjor janë, së pari hadithi i lartpërmendur në lidhje me ndodhinë e pllenimit të palmave, ku Profeti bëri një pohim të cilin ai e kategorizoi si një mendim të tij dhe jo si një burim ligji (suneti), ndërsa hadithi i dytë është ngjarja që ka ndodhur gjatë luftës së Bedrit, kur Profeti (?) e vendosi ushtrinë e tij në një pikë të caktuar. Në këtë moment, një prej sahabëve të tij iu drejtuar Profetit duke i thënë nëse kjo zgjedhje ishte bazuar mbi udhëzimin e Allahut apo ishte thjesht një zgjedhje e tij? Ai i tha se ajo ishte një zgjedhje e tij, atëherë sahabi zgjodhi një pozicion afër një pusi dhe i tha Profetit (?): "O i dërguari i Allahut, ne do të pimë prej tij dhe do të mbajmë larg armiqtë tanë"[\[5\]](#)

Pra, siç e thamë edhe më lart, dijetarët myslimanë kanë pohuar se në traditën profetike disa thënie, veprime apo aprovime të heshtura të Profetit përfshihen në sunetin jo-normativ ose jo-ligjor. Juristët

muslimanë i kanë ndarë ato në disa kategori.

[1] Në sunetin joligjor përfshihen të gjitha ato thënie apo veprime të Profetit që përbëjnë aktivitetin natyror të një njeriu (*el-ef'al el-xhibilijeh*). Në këtë kategori përfshihet çdo hadith që përshkruan lëvizjen e natyrshme fizike të Profetit, apo që ka të bëjë me ngrënien, fjetjen, rrobat që vishte, ngjyrën që ai preferonte etj. Muhamed Hashim Kemali në lidhje me këtë shprehet: “Aktivitete të këtij lloji nuk përbëjnë rëndësinë kryesore të misionit Profetit, për këtë arsye ato nuk përbëjnë norma ligjore”^[6] Imran Ahsan Khan Njazi pohon se këto tradita “nuk përbëjnë sunet apo obligim”^[7] Po ashtu edhe Imam Sheukani pohon në lidhje me ato që përmendëm dhe të tjera të ngjashme me to: “Urdhërimi për të ndjekur Profetin nuk është i lidhur me këtë kategori dhe nuk ka asnjë ndalesë në të vepruarit në kundërshtim me të, këto veprime nuk përbëjnë një model [për ne], por ato tregojnë se këto veprime janë të lejuara.”^[8]

[2] Në kategorinë e dytë përfshihen edhe ato veprime që i përkasin eksperiencës së Profetit si një qenie njerëzore [*suneh texhribijeh*]. Në këtë kategori bëjnë pjesë të gjithë ato hadithe që tregojnë për njohuritë që kishte Profeti për mjekësinë, tregtinë, bujqësinë etj., apo organizimin që profeti i bënte ushtrisë së tij, vendin dhe kohën që zgjidhte për të sulmuar, taktikat e luftës që përdorte, etj. Të gjitha këto lajme që na vijnë për Profetin nuk janë sunet apo obligim për umetin e tij në të gjithë kohërat.^[9]

[3] Në kategorinë e tretë bëjnë pjesë të gjitha ato veprime apo të drejta që janë të veçanta vetëm për Profetin (?), si martesë e tij me më shumë se katër gra, agjërimi i tij i pandërprerë (saum uisal), mosmartesa e grave të profetit pas vdekjes së tij etj.

Këto ishin disa prej kategorive të sunetit jo-ligjor. Natyrisht, dijetarë të ndryshëm kanë përdorur kategorizime të ndryshme, gjithsesi natyra e veprimeve të Profetit që nuk përbëjnë sunet joligjor është ajo që kemi shtjelluar në kategorizimin e lartpërmendur.

Ndarja e sunetit ligjor

Suneti ligjor, nga ana e tij, është ndarë nga dijetarët myslimanë në disa kategori. Të gjitha ato janë të obligueshme për individët, vetëm se forma e zbatimit dhe përmbushjes së tyre, nga ana e besimtarëve, ndryshon në varësi të kategorisë ku ato bëjnë pjesë. Sipas dijetarëve myslimanë, suneti ligjor ka të bëjë me atë pjesë të traditës të cilën Profeti e ka parashtruar në cilësinë e të dërguarit të Zotit, në cilësinë e kryetarit të shtetit ose imanit, apo në cilësinë e gjykatësit. Këto janë edhe ndarjet kryesore të sunetit ligjor. Gjithsecila prej këtyre kategorive e vendos besimtarin në një marrëdhënie të ndryshme për sa i përket zbatimit të sunetit. Në vijim do të shkoqisim shkurtimisht karakteristikat kryesore të secilës kategori.

Kategoria e parë: Nën autoritetin e tij si profet i Zotit, Muhamedi (?) ka parashtruar rregulla (hukme) të cilat janë plotësuese të gjykimeve kuranore. Ai, gjithashtu, ka dhënë edhe gjykime të cilat gjenden vetëm në traditën profetike. Suneti profetik, i përfshirë në këtë kategori, konsiston në qartësimin e pasazheve të dykuptimta kuranore (*muxhmal*) ose në specifikimin e ajeteve të përgjithshme apo kategorike të Kuranit. Kryesisht në këtë kategori përfshihen të gjitha ato tradita profetike ku shtjellohen parimet bazë të fesë, veçanërisht ato që bëjnë pjesë në fushën e adhurimeve, si edhe të gjitha ato gjykime (*hukme*) ku shpjegohet hallalli dhe harami. Këto kategori përfshihen në legjislacionin e përgjithshëm (*teshri'a el-amm*), vlefshmëria e të cilit nuk kufizohet nga koha apo rrethanat. Të gjitha gjykimet profetike që përfshihen në këtë kategori janë të obligueshme për çdo mysliman, pavarësisht nga rrethanat vetjake, statusi social apo ofiqi politik i tij. Besimtari nuk ka nevojë të marrë asnjë

autorizim paraprak nga qeveria apo ndonjë lider fetar për të zbatuar këto urdhërime profetike. Dijetarët myslimanë kanë zhvilluar një sërë parimesh metodologjike për të identifikuar se cila pjesë e traditës profetike bën pjesë në këtë kategori dhe cila jo.[\[10\]](#)

Kategoria e dytë: Në këtë kategori përfshihen të gjitha ato tradita profetike që i dërguari i Zotit (?) i ka parashtruar në cilësinë e tij si imam apo kryetar shteti. Kjo kategori përfshin të gjitha ato tradita profetike ku tregohet shpërndarja e fondeve publike nga Profeti, vendimet e tij në lidhje me strategjinë ushtarake dhe luftën, caktimin e titullarëve shtetërorë, shpërndarjen e plaçkës së luftës, nënshkrimin e traktateve të paqes etj. Ndonëse këto tradita profetike janë pjesë e sunetit ligjor, gjithsesi ato nuk janë pjesë e legjislacionit të përgjithshëm [teshri el-amm]. Traditat e kësaj kategorie nuk mund të zbatohen nga individët myslimanë pa marrë paraprakisht lejen e organeve kompetente. Fakti që Profeti ka vepruar në një mënyrë të caktuar apo ka thënë një shprehje të caktuar, që i përket kësaj kategorie, nuk e obligon në mënyrë të drejtpërdrejt çdo besimtar dhe nuk i lejon atyre që të veprojnë sipas iniciativave personale pa marrë paraprakisht lejen e autoriteteve përkatëse.[\[11\]](#)

Kategoria e tretë: Në kategorinë e tretë bëjnë pjesë ato tradita profetike të cilat Profeti i ka parashtruar në cilësinë e tij si gjykatës. Në këtë kategori përfshihen të gjitha gjykimet juridike apo ndërmjetësimet midis palëve që Profeti ka bërë gjatë aktivitetit të tij profetik. Në këto gjykime përfshihen si çështjet civile ashtu edhe ato penale. Ngjashëm si në rastin e traditave profetike të përfshira në kategorinë e dytë, edhe në këtë rast, nuk është lejuar që një individ të zbatojë ndonjë gjykim që i përket kësaj kategorie nëse paraprakisht nuk ka marrë lejen e gjykatësit [kadiut] për një veprim të tillë.[\[12\]](#)

Jo gjithnjë është e lehtë që përcaktohet se kujt kategorie i përkasin tradita të caktuara profetike. Në rastet kur argumenti nuk është i prerë dhe shkaqet e ekzistencës së një apo shumë traditave profetike nuk janë të qarta, atëherë i takon specialistit të çështjeve juridike (muxhtehidit) që të kategorizojë traditat në fjalë dhe, siç është e natyrshme në disa raste, mendimet e tyre mund të mos pajtohen me njëri-tjetrin. Ky fakt është një nga arsyet metodologjike për ekzistencën e mospajtimeve [iktilaf] në mendim ndërmjet dijetarëve myslimanë. Në vijim do të përmendim dy shembuj të shkurtër, gjë që do të na ndihmojë të kuptojmë se si zbatohet konkretisht ajo që parashtruam pak më lartë dhe se si ndonjëherë tradita të caktuara janë të vështira për tu kategorizuar. [\[13\]](#)

Shembulli i parë: Në lidhje me hadithet që Profeti i ka proklamuar nën autoritetin e tij si burrë shteti apo imam, mund të përmendim hadithin sipas së cilit ai ka thënë: “*Kush e bonifikon [i jep jetë] një tokë shterpë ajo bëhet e tij*”[\[14\]](#) Dijetarët myslimanë kanë ofruar mendime të ndryshme në lidhje me faktin nëse ky hadith, është apo jo pjesë e traditës profetike që i dërguari i Zotit e ka thënë nën autoritetin e tij si imam dhe burrë shteti. Nëse ky hadith do të konsiderohet si një tekst i përgjithshëm, atëherë çdo individ ka të drejtë që të bonifikojë një tokë të djerrë dhe të shndërrohet automatikisht në pronar të saj, ndërsa nëse ky hadith do të kategorizohet në kategorinë e haditheve që Profeti i ka deklaruar nën autoritetin e tij si imam dhe burrë shteti, atëherë është e domosdoshme që para se të ndërmerret një veprim i tillë, të merret paraprakisht leja tek autoritetet përkatëse. Shumica e dijetarëve myslimanë kanë përvetësuar mendimin e parë, ndërsa Imam Ebu Hanifja ka përqafuar mendimin e dytë. Mendimi i Imam Ebu Hanifes mbështetet në faktin se moskërkimi i lejes tek autoritetet përkatëse, për të vënë në shfrytëzim një tokë të djerrë, mund të sjellë trazira dhe çrregullime. Në fakt, juristët e mëvonshëm myslimanë duket se kanë preferuar mendimin e Ebu Hanifes kundrejt mendimit të shkollave të tyre juridike. Malikitë, nga ana e tyre, e shohin si të domosdoshme kërkimin paraprak të lejes përkatëse tek autoritetet shtetërore vetëm në rastin kur toka ndodhet afër zonave të banuara, ndërsa hanbelitët e

kushtëzojnë kërkimin e lejes vetëm në rastin kur toka e djerrë është lënë kështu nga vetë pronari i saj. [\[15\]](#)

Shembulli i dytë. Për sa i përket traditave që lidhen me cilësinë e Profetit si gjykatës mund të përmendim hadithin në të cilin rrëfëhet se një ditë Hindai, gruaja e Ebu Sufjanit, u ankua tek Profeti për faktin se burri i saj ishte shumë dorështrënguar dhe, ndonëse ishte i kamur, ai refuzonte të kontribuonte në mirëmbajtjen e saj dhe të fëmijëve. Pasi dëgjoji ankimin e saj, “Profeti (?) e lejoi atë që të merrte [prej pasurisë së burrit të saj] atë që ishte e nevojshme për të dhe për fëmijën e saj, por pa e ekzagjeruar (ose brenda normave zakonore shoqërore).[\[16\]](#) A përbën ky pohim profetik një rregull të përgjithshëm që mund të zbatohet individualisht nga çdo mysliman që ndodhet në të njëjtat rrethana apo ai është pjesë e atyre traditave që duhen kategorizuar nën kategorinë e haditheve që Profeti i ka thënë nën autoritetin e gjykatës? Nëse ky hadith do të konsiderohej si një hadith i përgjithshëm, që i përket kategorisë së parë, atëherë çdo grua do të ishte e autorizuar që të merrte para prej pasurisë së burrit të saj sa herë që ta shihte të nevojshme, pa ndërë nevojën për një leje paraprake të ndonjë autoriteti. Nga ana tjetër, nëse ky hadith do të konsiderohet si pjesë atyre traditave që Profeti i ka thënë nën cilësinë e tij si gjykatës, atëherë askush nuk do të ishte i autorizuar të ndërmernte një veprim të tillë [marrja e pasurisë së burrit edhe pa lejen e tij] nëse paraprakisht nuk do të ishte lejuar nga autoriteti përkatës gjyqësor. Dijetarët myslimanë kanë dhënë mendime të ndryshme në lidhje me këtë çështje, disa prej tyre kanë mbështetur mendimin e parë ndërsa disa të tjerë mendimin e dytë. [\[17\]](#)

Këto ishin disa shembuj të shkurtër që tregojnë ndërlikueshmërinë e temës që kemi marrë në shqyrtim si dhe domosdoshmërinë e procedimit juridik të specialistëve myslimanë për të kategorizuar në mënyrën e duhur traditat e ndryshme profetike. Suneti ligjor dhe joligjor dhe ndarjet përkatëse të këtyre dy kategorive sheriatike shpesh kalojnë të pavërejtura nga myslimanët e zakonshëm. Një fakt ky që shpesh i con ata në gjykime të gabuara si edhe në mënyra të gabuara të zbatimit të fesë.

Shkollarizmi mysliman dhe kuptimi i traditës profetike

Siç u tha edhe më lart, dijetarë të ndryshëm kanë sjellë kategorizime të ndryshme të sunetit. Megjithatë, pavarësisht ndryshimeve në disa detaje, mund të thuhet se konceptimi i përgjithshëm i tyre është pak a shumë unanim dhe në përputhje me atë që kemi parashtruar deri më tani. Meditimi, kuptimi dhe kategorizimi i traditave profetike, zhvillimi i kësaj dijeje deri në këtë stad kodifikimi dhe standardizimi, nuk ka qenë një proces i lehtë dhe i menjëhershëm. Përkundrazi ai është fryt i punës dhe i jetës së shumë dijetarëve myslimanë përgjatë shekujve, derisa më pas ajo u bë pjesë e pandashme e jurisprudencës islame. Duke pasur parasysh rëndësinë që ka kuptimi i sunetit dhe ndarjet e tij në zbatimin e Islamit, dëshiroj të shqyrtoj shkurtimisht mendimet e atyre dijetarëve që kanë dhënë kontributin kryesor në kuptimin dhe kategorizimin e traditave profetike të paraqitura në këtë trajtesë.

Kategorizimi i sunetit sipas Imam Ibn Kutejbes

I pari që ka shkruar rreth kategorizimit të traditës profetike ka qenë Ibn Kutejbeh. Emri i tij i plotë ishte Ebu Muhamed Ibn Kutejbeh (vd. 276 h.). Ai ishte një dijetar i madh dhe i pajisur me një dije enciklopedike. Për shkak të luftës së tij kundër sektit të mutezilitëve ai është konsideruar si “mbrojtësi i sunetit”. Në lidhje me temën tonë, ai i ka kushtuar një hapësirë të rëndësishme, ndonëse të shkurtër në veprën e tij “Tevil mukhteleful hadith”. Sipas mendimit të tij të parashtruar në këtë libër, tradita profetike ndahet në tre kategori.

Në kategorinë e parë bën pjesë suneti që iu zbrit Profetit nga Xhebraili. Në këtë kategori përfshihen të gjitha hadithet që parashtrojnë bazat e fesë, të shariatit dhe të parimeve mbi të cilat ndërtohet jeta e myslimanëve. Fakti që Ibn Kutejba e ka quajtur këtë pjesë të sunetit si traditë që i është zbritur Profetit nga Xhebraili do të thotë se ai e konsideronte atë si shpallje, gjë që e bën rrjedhimisht normative. Kuptimi i kësaj kategorie është e qartë për çdo mysliman, kështu që ne nuk do të ndalemi gjatë në shqyrtimin e saj.

Në kategorinë e dytë bëjnë pjesë të gjitha ato veprime për të cilat Zoti i kishte dhënë të drejtë Profetit që ti gjykonte sipas mendimit të tij personal. Në këtë mënyrë Profeti mund normonte jetën e muslimanëve, si dhe të përjashtonte prej tyre ndonjë kategori apo individ të veçantë, në bazë të rrethanave të ndryshme që ekzistonin në atë kohë. Sipas Ibn Kutejbes në këtë kategori futet, p.sh., gjykimi në lidhje me rastet e mbajtjes së floririt nga meshkujt. Në një kohë kur rregulli i ndalesës së mbajtjes së floririt për meshkujt ishte kategorik dhe i përgjithshëm, gjithsesi Profeti bëri një përjashtim për Abdurrahman Ibn AFIN për shkak të një problemi që ai kishte. Në të njëjtën kategori bën pjesë edhe hadithi sipas të cilit thuhet se Profeti (?) e ndaloi prerjen e pemëve apo shkatërrimin e bimëve në Mekë. Në këtë rast, transmetohet se Abas ibn Abdul Mutalibi iu drejtua Profetit duke i thënë: “O i Dërguar i Allahut, përveç, idhkhirit) sepse atë e përdorim për shtëpitë tona”. Profeti (?) iu përgjigj: “përveç idhkhirit.”[18]

Nëse urdhërimi i Profetit (?) për mosprerjen e pemëve apo shkatërrimin e bimëve do të kishte qenë një urdhërim absolut i Allahut (xh.sh.), si ato që i përkasin kategorisë së parë, atëherë dëshira e Abasit do nuk do të ishte plotësuar. Por, siç shprehet edhe Ibn Kutejbeh, me sa duket Allahu (xh.sh.) ia kishte lënë në dorë Profetit që të vendoste për disa gjëra, në bazë të asaj që ai e gjykonte si e mira e përgjithshme e bashkësisë dhe t’ia lehtësonte atij që e shihte dicka të tillë si të nevojshme. I të njëjtës kategori është edhe hadithi kur Profeti ia ndaloi sahabëve ruajtjen e mishit në shtëpi për më shumë se tre ditë, apo edhe hadithi që bën fjalë për ndalesën e vizitave në varreza, të cilat më vonë u lejuan. Në rastin e parë ai u shpreh se, ndonëse fillimisht e kish ndaluar konservimin e mishit më pas kishte vënë re se njerëzit dëshironin ti gostitnin miqtë e tyre (dhe kjo bëhej e pamundur pa konservimin e tij), përveç kësaj përmes ruajtjes së mishit bëhej e mundur që të hanin edhe ata që nuk ndodheshin për momentin në shtëpi. Ndërsa në lidhje me vizitën e varrezave ai u shpreh se, ndonëse fillimisht ua kish ndaluar njerëzve këtë gjë, ai po ndryshonte qëndrim, për faktin se kishte vënë se një veprim i tillë i zbuste zemrat e tyre. Nga ky tekst kuptojmë pikërisht faktin që Allahu (xh.sh.) i kishte lënë hapësirë Profetit (?) që të vendoste për obligueshmëri në disa raste, apo të shfuqizonte një vendim të dhënë më parë në bazë të asaj që ai e shihte si më e mira e momentit.

Në kategorinë e tretë bëjnë pjesë të gjitha ato tradita profetike që kishin si synim edukimin e besimtarëve. Kështu që nëse ato i zbatojnë këshillat e Profetit të përmbajtura në këto tradita, kjo do të përbënte një mirësi për ta, por nëse ata nuk do ti zbatonin ato, kjo nuk do të përbënte ndonjë gjynah. Sipas Ibn Kutejbes në këtë kategori bëjnë pjesë urdhërimi i Profetit për të mbajtur çallmë apo për kryer hixham (kupëzim). Nga ky pohim i Ibn Kutejbes, kuptojmë që për të hixhami nuk ishte pjesë sunetit ligjor dhe i obligueshëm për të gjithë.[19]

Ndarja e Sunetit sipas Imam Karafit

Imam Karafi ishte një dijetar i madh maliki i shekullit të gjashtë hixhri. Emri i tij i plotë ishte Imam

Shihabudin el-Karafi el-Misrij. Ai ka qenë një dijetar i specializuar në shumë fusha të shkencave islame dhe ka lënë pas një numër të madh veprash. Veçanërisht në dy prej tyre ai ka trajtuar temën e kategorizimit të traditës profetike. Këto vepra quhen “El-Furuk” dhe “El-Ihkam fi Temjiz el-Fetaua minel Ahkam”. Më poshtë do të shqyrtojmë shkurtimisht mendimin e Imam Karafit në lidhje me temën në fjalë.

Sipas tij, suneti profetik ndahej në tradita të cilat Profeti i kishte thënë për fetva apo tebligh (përçim të mesazhit), tradita të cilat ishin gjykime [*kada*] të Profetit dhe tradita që ai i ka thënë në cilësinë e imamit. Çdo thënie apo vepër e Profetit që është proklamuar me qëllim që të përçojë mesazhin dhe parimet universale islame është, rrjedhimisht, një gjykim i përgjithshëm dhe i detyrueshëm për të gjithë njerëzit dhe xhinët, deri në Ditën e Kijametit. Në këtë rast, nëse kemi të bëjmë me një urdhër për të bërë diçka, atëherë të gjithë jemi të detyruar ta zbatojmë atë, nëse kemi të bëjmë me një ndalesë, jemi të detyruar të ndalemi prej kryerjes së saj. Çdo thënie apo vepër të cilën Profeti e ka deklaruar në cilësinë e tij si imam, nuk lejohet që të zbatohet nga besimtarët pa marrë paraprakisht lejen e imamit, sepse ato nuk janë gjykime të përgjithshme, por janë të kufizuara vetëm për autoritetin e imamit. Ngjashëm me këtë, edhe pjesa e traditës profetike që klasifikohet në kategorinë ku Profeti ka vepruar në cilësinë e gjykatësit, nuk mund të zbatohet nga besimtarët nëse nuk zotërojnë paraprakisht vendimin e gjykatës.[\[20\]](#)

Ndarja e Sunetit sipas Shah Valiullah Ed-Dehleviut (vd. 1176 h.).

Një tjetër dijetar i mirënjohur që i ka kushtuar një rëndësi të veçantë kategorizimit të traditës profetike është edhe dijetari dhe muxhtehidi i mirënjohur Ed-Dehlevi. Ai është konsideruar si një nga dijetarët më të mëdhenj myslimanë të shekullit të dymbëdhjetë hixhri. Emri i tij i plotë është Ahmed Ibn Ahdurrahim, i njohur ndryshe si Shah Valiullah Ed-Dehleviu (vd. 1176 h.). Imam Dehleviu e ka ndarë sunetin profetik në dy ndarje kryesore, në traditën profetike që ka pasur si synim përçimin e mesazhit fetar (*teblighu risaleh*) si dhe në atë që nuk e ka pasur një qëllim të tillë. Në vijim do të shqyrtojmë shkurtimisht mendimin e Imam Dehleviut në lidhje me temën në fjalë.

1. Tradita profetike që synon përçimin e mesazhit fetar

Në këtë kategori, sipas Imam Dehleviut, bëjnë pjesë të gjitha dijet fetare në lidhje me dynjanë, me botën tjetër, me botën e së fshehtës (*gajb*) etj. Të gjitha këto dije janë të bazuara në revelatën hyjnore, për të cilat Allahu (xh.sh.) i ka urdhëruar besimtarët që “Çfarëdo që t’ju japë i Dërguari, merreni atë, e çfarëdo që t’ju ndalojë, hiqni dorë prej saj.”

Në këtë kategori bëjnë pjesë edhe hukmet që kanë të bëjnë me adhurimet e ndryshme. Sipas Imam Dehleviut disa prej këtyre gjykimeve janë të bazuara në shpallje, ndërsa disa të tjera në ixhtihadin profetik. Gjithsesi, ixhtihadi profetik konsiderohet si pjesë e shpalljes sepse Allahu (xh.sh.) e mbronte profetin e tij nga gabimet. Në të bëjnë pjesë gjithashtu edhe hukmet që kanë të bëjnë me të mirën absolute, hukme të cilat nuk janë të lidhura me rrethanat apo kohën, siç është për shembull rasti i moralit të mirë dhe shtjellimi i veseve të këqija, apo edhe hukmet që kanë të bëjnë me punët e mira dhe me shmangien nga punët e këqija etj.

2. Tradita që nuk ka si synim përçimin e mesazhit fetar

Për Imam Dehleviun në këtë kategori përfshihen një sërë hadithesh, apo një sërë kategorishë të

traditës profetike. Ndër to përfshihet edhe hadithi, të cilin e shtjelluam në fillim të kësaj eseje, që bën fjalë për rastin e pllenimit të palmave, në të cilën Profeti (?) u shpreh: “Ju jeni më të ditur se unë në çështjet e dynjasë”, apo edhe hadithi sipas të cilit Profeti (?) citohet të ketë thënë: “Ju urdhëroj për kuajt e zinj me njollë të vogël në hundë dhe buzë të bardha (*El-Ed’hem el-Ekrah*) (Sahih Tirmidhi: 1696)”. Në këtë kategori përfshihen gjithashtu edhe veprat që Profeti (?) i ka bërë për shkak të zakonit dhe jo për ndonjë arsye adhurimi si dhe vepra që ai i bënte, jo për ndonjë qëllim të caktuar, por sepse ashtu kishte vepruar tradicionalisht populli i tij. Sipas Imam Dehleviut, në këtë kategori përfshihen edhe ato hadithe që përmbajnë në vetvete një të mirë të pjesshme dhe të përkohshme, gjë që i bën ato të mos jenë të obligueshme për të gjithë umetin dhe për të gjitha kohët. Këtu përfshihen gjithashtu edhe hadithet që kanë të bëjnë me mobilizimin e ushtrisë, apo hadithi ku tregohet se si sahabët në haxhin e parë, pas paktit të Hudejbijes, gjatë kohës që bënëin tavaf nxitonin dhe kërcenin lehtë për ti treguar idhujtarëve që po i vërenin se ata ishin energjikë, të vullnetshëm dhe të fuqishëm fizikisht. Po ashtu, sipas Imam Dehleviut, në këtë kategori, e cila natyrisht nuk është pjesë e sunetit ligjor, përfshihen edhe hadithet që kanë të bëjnë me mjekësinë profetike.^[21] Jusuf Kardavi, në një nga librat e tij, në lidhje me këtë fakt shprehet: “Kjo tregon se sheh Valiullah ed-Dehleviu ka qenë i mendimit se përshkrimet mjekësore të transmetuara nga Profeti nuk janë pjesë e traditës që synon përcimin e mesazheve fetare. Me fjalë të tjera, ato nuk janë pjesë e sunetit ligjor, sepse ato janë të mbështetur në eksperiencën njerëzore (dhe jo në shpalljen hyjnore)^[22]

Rashid Ridaja dhe suneti profetik

Një tjetër dijetar i mirënjohur i cili ka trajtuar gjerësisht temën e kuptimit të traditës profetike është edhe Rashid Rida. Në veprat e tij të ndryshme, si edhe në tefsirin e tij të mirënjohur (Tefsirul Menar), ai i ka kushtuar një rëndësi të veçantë temës së pasimit të Profetit dhe keqkuptimeve që ekzistojnë ndërmjet myslimanëve në lidhje me këtë çështje.

Sipas tij, suneti ligjor përbëhet, ose nga adhurime të cilat jemi të urdhëruar ti kryejmë, duke qenë se ato shërbejnë për tu afruar me Zotin, ose nga ndalesa prej gjërave të liga, të cilave duhet ti largohemi pasi në to ka dëm për fenë, siç është për shembull lutja e drejtuar ndaj tjetërkujt përveç Zotit, ngrënia e kurbaneve të sakrifikuara për idhujt paganë etj. Ndërsa të gjitha ato hukme në të cilat nuk gjendet elementi i afrimit me Zotin dhe as ai i largimit nga ndonjë e keqe nuk janë pjesë e sunetit ligjor. Në këtë kategori të fundit, sipas Rashid Ridasë, përfshihen të gjitha zakonet, mjeshtëritë, bujqësia apo veprimtaritë artizanale të cilat bazohen mbi eksperiencën personale apo popullore. Dijetarët myslimanë e kanë quajtur këtë lloj të traditës profetike *irshaden* (traditë orientuese apo sugjeruese) dhe jo *teshriijen* (traditë ligjore).

Sipas Rashid Ridasë jo gjithnjë është e lehtë që të kuptohet se në cilën prej këtyre kategorive bën pjesë një veprim i caktuar i Profetit (?). Madje një përcaktim i tillë nuk ka qenë gjithnjë i lehtë as për vetë sahabët. Konkretisht, në rastin e hadithit të pllenimit të palmave, sahabët menduan se fjalët e Profetit i përkisnin sunetit ligjor, ndërkohë që Profeti sqaroi se fjalët e tij ishin pjesë e asaj që dijetarët e kanë quajtur *irshad* (traditë orientuese ose sugjeruese). Pasi përmend edhe raste të tjera që tregojnë të njëjtin keqkuptim nga sahabët, Rashid Rida i kthehet kohëve të sotme, ku, sipas tij, fenomene të tilla kanë marrë një shtrirje të gjerë dhe si rrjedhojë shumë njerëz e kanë keqkuptuar sunetin duke klasifikuar si ligjore edhe ato pjesë që nuk kanë pasur qëllim normativ. Ky fenomen sjell si pasojë ngarkimin e njerëzve me barrë dhe vështirësi të tepërta dhe të panevojshme. Shpesh kjo ka sjellë

dobësimin e ndjekjes së traditës profetike nga ana e njerëzve, madje disa prej tyre, për shkak të vështirësive të tilla të krijuara artificialisht, apo edhe për shkak të keqkuptimit të gjithë kësaj, braktisin edhe tekstet e qarta kuranore si edhe ato sunetit, në të cilat një vështirësi e tillë nuk ekziston. Shpesh një ekzagjerim i tillë në të kuptuarit e haditheve është kryer edhe nga disa dijetarë të cilët, duke ndjekur në mënyrë të verbër medhhebet e tyre, nuk kanë arritur të kuptojnë barrën dhe përgjegjësinë që vendosin mbi njerëzit.

Pra, sipas Rashid Ridasë tradita profetike ndahet në dy lloje, ligjore dhe joligjore. Tradita ligjore përfshin të gjithë atë pjesë të traditës profetike, në të cilën mund të shquajmë afrimin me Zotin, ose përmes së cilës përmbushet haku i Zotit apo i njerëzve. Ndërsa pjesa tjetër që nuk i përket kësaj kategorie apo aspektit fetar në përgjithësi, nuk ka status ligjor, por është pjesë e irshadit (sugjerimit apo udhëzimit) të përgjithshëm profetik, sugjerim të cilin njerëzit mund ta ndjekin ose jo, në varësi të preferencave të tyre. Për sa i përket atyre të cilët dëshirojnë ta ndjekin traditën profetike edhe në këto aspekte, ta ndjekin atë në mënyrë të drejtpërdrejtë, ashtu siç gjendet në librat e hadithit, dijetarët janë shprehur se një gjë e tillë është e lejuar dhe se ajo përbën një shtesë dhe një plotësim të besimit të myslimanit. Kjo lejohet me kusht që personi mos ta konsiderojë atë si sunet ligjor, por ta konsiderojë veprimin e tij thjesht si një dëshirë për ta ndjekur Profetin edhe në ato thënie apo veprime që nuk përbëjnë sunet ligjor. [\[23\]](#)

Kam frikë se me këtë lloj justifikimi, ku nuk përcaktohet me qarte se cilat janë kriteret për dallimin e këtij suneti ligjor nga ai irshadij, apo nuk vihet si klauzole mendimi i dijetareve muxhtehid . p.sh. atehere i bie ti hapim dyert lenies

Shejh Sheltuti dhe ndarja e traditës profetike

Një prej dijetarëve të kohëve të fundit që i kushtoi një rëndësi të veçantë kategorizimit dhe kuptimit të traditës profetike ka qenë edhe Shejh Sheltuti. Ai ka përdorur idetë e dijetarëve të mëparshëm, në lidhje me këtë çështje, dhe i ka zhvilluar ato sipas mënyrës së tij.

Sheltuti, duke ndjekur traditën e dijetarëve të usul fikhut, e ndante sunetin në dy kategori kryesore, në sunet ligjor dhe në sunet joligjor, ashtu siç kemi thënë deri më tani. Synimi ynë është të sjellim, ndonëse shkurtimisht, shtjellimin që ai i ka bërë këtyre dy kategorive.

Suneti ligjor

Sipas Sheltutit, kjo kategori përfshin një sërë hadithesh të ndryshme që na janë transmetuar nga Profeti (?).

Së pari, në të përfshihen të gjitha ato hadithe që Profeti (?) i ka proklamuar për të përçuar mesazhin fetar (tebligh). Përmes tyre Profeti ka sqaruar tekstet e përgjithshme kuranore, ka specifikuar atë që diku ishte shprehur në mënyrë të përgjithshme, ka sqaruar hallallin dhe haramin, akiden, moralin e mirë etj. Sheltuti shprehet se këto lloj traditash janë të përgjithshme dhe ligjore, dhe ato vlejnë deri në ditën e Kiametit. Nëse ato përmbajnë ndalesë atëherë çdo individ e ka për obligim që ti përmbahet ndalesës së kërkuar dhe për ta realizuar këtë i nevojitet thjesht njohja e hukmit si dhe mundësia për mundësia për ta zbatuar.

Së dyti, në sunetin ligjor përfshihen edhe të gjitha ato tradita që profeti (?) i ka proklamuar nën cilësinë e tij si udhëheqës shteti apo imam si edhe gjatë ushtrimit të detyrës së tij në bashkësinë e

muslimanëve. Këtu përfshihen të gjitha ato tradita që flasin për organizmin që Profeti (?) i bënte ushtrisë, shpenzimi i thesarit të shtetit (*bejtul mal*), nga ana e Profetit (?) për nevoja të ndryshme shtetërore, ndarja e plaçkës së luftës, vendosja e traktateve të paqes me armiqtë etj. Sheltuti shprehet se këto tradita nuk janë ligjore dhe nuk kanë shtrirje të përgjithshme apo universale, por ato mund të zbatohen vetëm pasi të jetë marrë paraprakisht leja e imamet. Askujt nuk i lejohet që të ndërmarrë veprime të tilla, pa lejen e imamet, pavarësisht dijenisë së tij për veprimtarinë e Profetit në këtë drejtim.

Së treti, një tjetër kategori e sunetit ligjor janë të gjitha ato tradita që Profeti (?) i ka thënë nën cilësinë e tij si gjykatës. Profeti (?), ashtu siç kishte funksionin e përçuesit të mesazhit fetar (*tebligh*) dhe të burrit të shtetit (*imam*) kishte, gjithashtu, edhe funksionin e kadiut. Hukmi i të gjithë asaj pjesë të traditës profetike që përfshihen në këtë kategori të fundit është se ajo nuk përbën sunet ligjor të zbatueshëm për çdokënd. Kështu që askujt nuk i lejohet që të japë vendim vetëm mbi faktin se ka lexuar në ndonjë libër hadithesh për ndonjë veprim të caktuar të Profetit në këtë drejtim. Këto pjesë të traditës bëhen të obligueshme për individin vetëm në rastin kur ai ka marrë paraprakisht lejen e autoritetit gjyqësor.

Suneti joligjor

Siç e kemi përmendur edhe më parë në esenë e tonë, dijetarët myslimanë janë shprehur se jo të gjitha pjesët e traditës profetike janë pjesë e sunetit ligjor. Sipas analizës së tyre, disa veprime të Profetit nuk kanë vlerë ligjore dhe universale dhe nuk janë për të gjitha kohët. Ky është një opinion i mirënjohur ndërmjet dijetarëve të usul fikhut. Sheltuti i ka ndarë ato në disa lloje.

Së pari, në të përfshihen të gjitha ato pjesë të traditës që vijnë si pasojë e nevojave të natyrshme njerëzore, si ngrënia, pirja, gjumi, ecja, vizitat, apo ndërmjetësimi për të pajtuar dy palë duke ndjekur traditën zakonore të vendit. Sheltuti në këtë kategori ka përfshirë edhe metodat e ndryshme të kurimit apo trajtimit të sëmundjeve. Kjo do të thotë se sipas tij, hadithet profetike që trajtojnë ilaçe apo mënyra të ndryshme kurimi janë pjesë e sunetit joligjor.

Së dyti, këtu përfshihen të gjitha ato pjesë të traditës që janë pasojë e përvojës dhe zakonit personal të Profetit apo të shoqërisë ku ai ka jetuar. Në këtë kategori futen ato hadithe që kanë të bëjnë me çështjet e bujqësisë, mjekësisë etj.

Së treti, në të këtë kategori përfshihen e gjithë veprimtaria profetike që vjen si pasojë e meditimit apo reflektimit individual, në këtë rast të Profetit (?), në bazë të rrethanave të veçanta që i janë shfaqur atij gjatë jetës. Këtu përfshihet organizmi që Profeti i ka bërë ushtrisë së tij në fushëbeteja të ndryshme, vendi i fushëbetejës, mënyra e sulmit, mbrojtjes, tërheqjes etj.

Pasi i shtjellon të gjitha këto, Sheltuti shprehet: “Nga e gjithë kjo që thamë, kuptojmë se gjithçka që përfshihet në këto tre lloje nuk është sunet ligjor... por përkundrazi ato i përkasin çështjeve njerëzore”
[\[24\]](#)

Ky shtjellim, ndonëse pak i gjatë, ishte i domosdoshëm për ta vendosur temën e mjekësisë profetike në perspektivën e duhur, për të kuptuar më drejt gjykimet e dijetarëve lidhur me të. Kjo temë nuk është e ndarë nga diskutimi i traditës profetike dhe kategorizimit të saj, përkundrazi hadithet e mjekësisë profetike janë ngushtësisht të lidhura me ndarjet e sunetit..

1. Të kuptuarit e mjekësisë profetike

Të gjithë dijetarët myslimanë janë të njëmendjeje në pohimin se tradita profetike që lidhet me çështjet e botës tjetër është me vlerë universale për të gjithë besimtarët deri në Ditën e Gjykimit. Diskutimi ndërmjet shkollarëve zhvillohet rreth çështjes nëse duhet, apo jo, të konsiderohen të obligueshme të gjitha fjalët apo veprat e Profetit që kanë të bëjnë me çështjet e dynjasë. A janë ato pjesë e profetësisë dhe për pasojë të vërteta të patjetërsueshme? Thënë ndryshe, a janë të gjitha fjalët dhe veprat e Profetit, për dynjanë dhe ahiretin, të vërteta dhe të mbrojtura nga gabimi? Në lidhje me këtë diskutim ekzistojnë dy shkolla të ndryshme mendimi (*medhheb*).

Dy shkolla mendimi

Sipas shkollës së parë të mendimit të gjitha thëniet apo veprimet e Profetit, qofshin të lidhura me dynjanë apo me ahiretin, janë të vërteta dhe në përputhje të plotë me të. Kështu që gjithçka që ka thënë dhe vepruar Profeti duhet konsideruar në përputhje të plotë me realitetin dhe pjesë e misionit të tij profetik, për pasojë ato janë të obligueshme për tu ndjekur nga çdo mysliman në të gjitha kohërat deri në Ditën e Kiametit. Në lidhje me këtë shkollë mendimi Sulejman el-Oshkar shprehet: “Nuk gjejmë asnjë prej usulistëve të hershëm që të ketë përkrahur një mendim të tillë.”[\[25\]](#)

Ndërsa sipas përkrahësve të medhhebit të dytë, jo të gjitha thëniet e Profetit, veçanërisht ato që lidhen me zanatet e kësaj bote si mjekësia, blegtoria dhe bujqësia, janë pjesë e misionit të tij profetik dhe për rrjedhojë të pagabueshme. Mjekësia, bujqësia, blegtoria dhe zanatet e ndryshme nuk janë objekt i drejtpërdrejt i misionit të Profetit (?). Për këtë arsye ai shpesh ka shprehur mendimin e tij personal në lidhje me çështje të ndryshme që i përkasin këtyre sferave. Ndonjëherë ato kanë qenë të sakta dhe ndonjëherë tjetër, siç është rasti i hadithit të pllenimit të palmave, ato kanë qenë të pasakta. Ebu Zehra shprehet: “A ia pret ndokujt mendja se Profeti (?) mund të merret si argument dhe si specialist për çështjet e bujqësisë, tregtisë, përpunimit të qelqit dhe lëkurës, endjes së pambukut dhe floririt dhe në çështje të tjera që lidhen me zanate të ndryshme”?[\[26\]](#)

Në veprën e tij të famshme Mukadimeh, Ibn Halduni shprehet se hadithet mjekësore që transmetohen në shariat janë pjesë e sunetit joligjor. Këto hadithe, sipas tij, janë pjesë e eksperiencës së zakonshme njerëzore e cila nuk është objekti i drejtpërdrejt i misionit profetik. Pasi shpjegon natyrën e thjeshtë të mjekimit arab dhe metodat e thjeshta të përdorura në kurim gjatë jetës së Profetit (?), Ibn Halduni shprehet:

“Teknikat mjekësore të përmendura në tekstet tona fetare i përkasin këtij zhanri: ato nuk vijnë aspak nga Zbulesa Hyjnore, por nga çështje që ishin zakonisht të njohura nga arabët. Në thelb, këto [tekste] janë të ngjashme me ato që janë transmetuar për zakonet dhe shprehitë personale të Profetit (?), dhe jo nga [ajo dije] që është menduar për legjislacion dhe veprim në përputhje me të. Kjo për shkak se Profeti (?) u dërgua për të na mësuar Sheriatin; ai nuk u dërgua për të na mësuar mjekësinë apo çështje të ngjashme....Prandaj, hadithet që përmendin çështje mjekësore nuk duhet të kuptohen si të

ligjëruara për ne, sepse nuk ka ndonjë dëshmi që ta sugjerojë këtë.”[27]

Po ashtu edhe Jusuf Kardavi është shprehur në lidhje me këtë çështje duke thënë:

“Sipas mendimit tim, shumica e haditheve që lidhen me përshkrimet mjekësore dhe përmbajtjet e tyre, si p.sh. nxitja për përdorimin e një lloji të veçantë kuhli për sytë, të ndonjë lloji të veçantë ushqimi apo veshjesh, e të tjera të ngjashme me to, i përkasin sunetit orientues (irshad), d.m.th. se sevapet nuk shtohen përmes zbatimit të asaj që thuhet në hadith dhe as nuk pakësohen nëse nuk e zbaton atë”[28]

Ndërsa Sulejman el-Eshkari, duke u vendosur në vijën e të gjithë atyre usulistëve të cilët i konsiderojnë hadithet mjekësore si pjesë e përvojës personale të Profetit (?) shprehet: “Veprimet dhe fjalët e Profetit (?) të bazuara mbi përvojën e tij personale nuk mund të merren si argument dhe as nuk jemi të obliguar ti ndjekim” Pasi sqaron se hadithet që përmbajnë këshilla për ilaçe apo metoda kurimi të ndryshme kanë qenë të lejuara apo të obliguara si dhe kanë pasur vlefshmëri vetëm për Profetin dhe arabët e kohës së tij, ai shprehet: “A kemi edhe ne të njëjtin hukëm si Profeti dhe arabët e asaj kohe (në lidhje me këto hadithe)? Përshembull, nëse ai (?) ka pirë një ilaç specifik për të kuruar një sëmundje të caktuar, a është e pëlqyeshme apo obligim për ne që të kurohemi në të njëjtën mënyrë? A lejohet, apo jo, që të mbështetemi tek këto hadithe?” Pas kësaj Sulejman el-eshkari shprehet se kjo çështje mbështetet mbi parimin bazë që kanë përdorur dijetarët e usulit në lidhje me këtë çështje, e cila thotë: “Fjalët dhe veprimet e Profetit (?) që i përkasin kësaj kategorie nuk janë argument dhe as nuk kërkohet që të zbatohen (ashtu siç vijnë në transmetim), përkundrazi ato konsiderohen fjalë dhe vepra që në origjinë mbështeten mbi përvojën personale njerëzore të Profetit (?) dhe mbi atë që ai kishte dëgjuar nga specialistët dhe njohësit e kësaj fushe”. [29] Gjatë shqyrtimit tonë në pjesën e parë të esesë, përmendëm disa dijetarë të cilët ishin shprehur qartësisht rreth faktit se hadithet në lidhje me traditën mjekësore profetike nuk janë pjesë e sunetit ligjor. Ndër to ishin, Ibn Kutejbja, Shah Valiullah Ed-Dehleviu, Rashid Ridaja, Sheh Sheltuti, këtyre duhet ti shtojmë edhe, Ibn Haldunin, Muhamed Ebu Zehrën, Jusuf Kardavin, Sulejman el-Eshkarin, Sheh Abdul Vehab Khilafin, Sheh Abdul Xhelil Isën, Sheh Fet’hi Uthmanin etj.[30] Të gjithë këta dijetarë kanë nënvizuar faktin se hadithet që nuk i përkasin kategorisë së sunetit normativ/ligjor janë pjesë e asaj që dijetarët e usul fikhut e kanë quajtur suneti sugjerues ose orientues.

Pra, sipas dijetarëve që i konsiderojnë hadithet mjekësore jo si pjesë të sunetit joligjore, këto hadithe janë pjesë e dijeve mundane të Profetit, të cilat nuk janë pjesë e misionit profetik dhe në to Profeti është i ngjashëm me të tjerët. Kjo nuk duhet marrë si një mangësi në traditën profetike, siç shprehet edhe Kadi Ijadi (vd. 544), në veprën e tij të mirënjohur el-Shifa, këto çështje i përkasin gjërave të përditshme, të cilat njihen përmes përvojës personale dhe aplikimit të tyre, gjë që bart vetvetiu mundësinë gabueshmërisë apo qoftë edhe të diskutueshmërinë në lidhje me efektin kurativ. Duke përmendur traditat profetike që i përkasin dijeve mundane (ndonëse ai nuk përmend mjekësinë në mënyrë specifike), ai thotë:

“Kështu, këto lloj tregimesh, dhe të tjera si ato, lidhur me çështje të kësaj bote që nuk kanë lidhje me fenë, besimet, apo mësimdhënien e njerëzve – është e mundur që Profeti (paqja qoftë mbi të) të ketë përjetuar ato që kemi përmendur (d.m.th., të mos ketë qenë faktikisht i saktë, shën. i përk.), pasi nuk ka ndonjë ulje apo zhvlerësim të karakterit të tij. Kjo lloj njohurie fitohet nga përvoja dhe kultura, dhe ata që janë të specializuar në to janë më të ditur për to, ndërsa për sa i përket Profetit tonë (paqja qoftë mbi të), zemra e tij është gjithmonë e përkushtuar në njohjen e Zotit të tij, shpirti i tij është i zënë me njohuritë e Sheriatit, dhe mendja e tij është gjithmonë e përfshirë me dëshirën për më të mirën për Ummetin e tij...”[\[31\]](#)

Imam Neveviu duke komentuar hadithin e pjalmimit të palmave shprehet:

“Dijetarët përmendin se thënia e tij në këtë rast nuk ishte një transmetim i shpalljes hyjnore, por një supozim, ashtu siç e sqaroi ai në këto raportime. Ata theksojnë se mendimet e tij për çështjet e kësaj bote janë të ngjashme me ato të individëve të tjerë. Prandaj, nuk është e pamundur që të ndodhin raste të tilla dhe kjo nuk nënkupton asnjë mangësi nga ana e tij.”[\[32\]](#)

Përveç analizës të metodologjisë juridike, e cila përbë një kornizë qendrore të mënyrës se si shumë prej dijetareve myslimanë e kanë analizuar këtë çështje, një sërë hadithet janë sjelle si provë për natyrën jonormative, ose joligjore, të haditheve mjekësore.

Hadithi i parë është ai i pjalmimit të palmave, të cilin e kemi analizuar më parë në esenë tonë. Një tjetër hadith relevant është ai ku Profeti (?) thotë: “Kisha ndërmend ta ndaloja għ?lah-in, por kujtova se romakët dhe persët e praktikojnë atë dhe nuk i dëmton fëmijët e tyre.” [\[33\]](#) Sipas shumicës së dijetarëve, għ?lah është praktika e një burri që kryen marrëdhënie intime me gruan e tij ndërsa ajo është ende duke dhënë gjë. Në këtë rast, Profeti (?) shqyrtoi idenë nëse një praktikë e tillë mund të dëmtojë fëmijën apo jo. Ai i hodhi sytë nga praktikat e popujve përreth dhe vuri re se romakët dhe persët e aplikonin këtë praktikë pa ndonjë dëm për fëmijët e tyre. Kështu, bazuar në këtë përvojë historike dhe jo në shpalljen hyjnore, ai e lejoi atë. Ky vendim pasqyron një gjykim personal të Profetit (?).

Një tjetër hadith që mbështet këtë pikëpamje është tregimi i transmetuar nga Aishja (r.a.). Kur Urveja e pyeti atë se si kishte fituar një dije të tillë për mjekësinë, ajo u përgjigj: “O Urve, Profeti (?) herë pas here sëmurej në fund të jetës së tij, dhe delegacione nga të gjitha anët vinin dhe përshkruanin ilaçe; kështu që unë e trajtoja atë me ato ilaçe.”[\[34\]](#)

Ky tregim tregon qartë se këshillat e Aishes për mjekësinë buronin nga përvoja dhe njohuritë e grumbulluara nga fise dhe kultura të tjera. Nëse hadithet mjekësore do të kishin buruar nga shpallja hyjnore dhe do të përbënin një pjesë thelbësore të misionit profetik, Aishja (r.a.) me siguri do të kishte pyetur direkt Profetin për ilaçin më të përshtatshëm për ta kuruar atë.

Megjithatë duhet nënvizuar se këto tekste janë kuptuar dhe interpretuar në mënyra të ndryshme nga dijetarët myslimanë dhe se interpretimi i paraqitur këtu është një nga interpretimet e mundshme. Më saktësisht ai pëfaqëson interpretimin e dhënë nga dijetarët që nuk i konsiderojnë hadithet profetike si

suneti ligjor dhe normativ.

Hadithet mjekësore me vlerë normative/ligjore.

Siç e kemi vërejtur deri tani shumë prej dijetarëve myslimanë i kanë klasifikuar traditat profetike që lidhen me mjekësinë në kategorinë e sunetit joligjor. Dijetarët e kanë emërtuar këtë lloj tradite si *suneh texhribijeh*, d.m.th. që vjen si pasojë e përvojës personale të Profetit dhe popullit të tij, ndërsa disa të tjerë e kanë klasifikuar atë në sunetin orientues apo udhëzues (*irshad*). Megjithëkëtë ata janë shprehur se jo të gjithë hadithet që lidhen me mjekësinë profetike i përkasin kategorisë së sunetit joligjor (*suneh gajre teshriijeh*). Në gamën e madhe të haditheve që janë transmetuar në lidhje me këtë çështje ka disa lloje apo kategori të cilat bëjnë pjesë në sunetin ligjor, rrjedhimisht të vlefshme për të gjithë besimtarët deri në fundin e kohërave. Në vijim do të përpiqemi pikërisht të kuptojmë se cilat janë ato pjesë të traditës që i përkasin sunetit ligjor dhe cilat janë ato që i përkasin sunetit joligjor.

Hadithet profetike që janë pjesë e sunetit ligjor

[1] *Hadithet që flasin për lejueshmërinë e mjekësisë, kurimit dhe pirjes së ilaçeve.* Në këtë kategori përfshihet hadithi që na tregon se Profeti i ka nxitur shokët e tij për tu kuruar duke u shprehur se Allahu për çdo sëmundje ka zbritur edhe ilaçin e saj, përveç vdekjes. Në disa transmetime të tjera thuhet “përveç pleqërisë”. Këtu përfshihen edhe të gjithë ato hadithe në të cilat përkruhet se Profeti (?) kurohej sa herë që sëmurej, apo se arabët i këshillonin atij ilaçe apo kura të ndryshme. Këtu bëjnë pjesë gjithashtu edhe tekstet ku tregohet se Aishja, falë dijes së saj në fushën e mjekësisë, i përgatiste Profetit ilaçe të ndryshme me të cilat ai kurohej. Të gjitha këto kanë si synim kryesor që të tregojnë lejueshmërinë dhe dobinë e mjekësisë dhe të kurimit. Për këtë arsye ato kanë një vlerë të përhershme për të gjithë myslimanët dhe janë pjesë përbërëse e sunetit ligjor, të vlefshëm për të gjitha kohërat.

[2] *Hadithe që trajtojnë qëndrimet e sheriatit në lidhje me anën praktike të marrjes me mjekësi dhe me çështjet e të sëmurëve.* Në këtë kategori përfshihen, për shembull, hadithet e ndryshme në të cilat rrëfëhet se shumë gra sahabesha kryenin rolin e infermiereve gjatë luftërave të ndryshme. Në këto hadithe përkruhet se si ato i kuronin plagët e të sëmurëve dhe më pas i kthenin në Medinë. Po ashtu në këtë kategori përfshihen edhe ato hadithe në të cilët rekomandohet vizita e të sëmurëve. Në to përkruhet edhe etika e Profetit kur vizitonte të sëmurët, si vendosja e dorës në ballin e tij, fërkimi i gjoksit, lutja për shërim etj. Po kështu, këtu përfshihen edhe hadithet që tregojnë se Profeti i ka ndaluar sahabët e tij që të kurohen me haramë. Për shembull, në lidhje me kurimin me verë Profeti (?) ka thënë: “Ajo nuk është ilaç, por sëmundje”. (Transmeton Ahmedi, Muslimi dhe Ebu Davudi). Në një tjetër hadith ai ka thënë: “Në të vërtetë Allahu nuk ka vënë shërim në ato që jua ka bërë haram” (Transmeton Hakimi nga Ibn Mesudi). Këto hadithe janë pjesë e sheriatit ligjor, në to përkruhen parimet bazë të kurimit në Islam si dhe parimet etike të domosdoshme për çdo mysliman në këtë

drejtim. Vlera ligjore e kësaj kategorie hadithesh shfaqet veçanërisht në hadithet e fundit, ku parashtrohet parimi islam se kurimi bëhet vetëm me mjete hallall. Sidoqoftë në raste domosdoshmërie është e lejuar të përdoren edhe ilaçe të ndaluara.

[3] *Hadithe në të cilat Profeti (?) ka treguar pavlefshmërinë e kurimeve të caktuara.* Këtu përfshihen veçanërisht ato hadithe ku bëhet e ditur se Profeti (?) ka treguar pavlefshmërinë e disa prej metodave që kanë përdorur arabët para islamikë për tu kuruar. Kryesisht ato kanë të bëjnë me përdorimin e hajmalive, magjisë, formulave të ndryshme të cilat besoheshin se kishin fuqi shëruese apo me kryerjen e riteve të ndryshme pagane. Në shumë hadithe Profeti ka treguar pavlefshmërinë dhe kotësinë e veprimeve të tilla dhe i ka ndaluar ndjekësit e tij nga zbatimi i tyre. Për këtë arsye këto tekste klasifikohen në kategorinë e haditheve ligjore me vlerë të përhershme për umetin mysliman.

[4] *Hadithe të bazuara mbi tekstin kuranor.* Këtu përfshihet teksti kuranor ku Allahu (xh.sh.) tregon se tek mjalti ka shërim për njerëzit. Për shumë dijetarë myslimanë elementet mjekësore që gjenden në tekstin kuranor janë pjesë e sunetit ligjor. Në rastin konkret kjo do të thotë se ngrënia e mjaltit (aty ku ai nuk është i dëmshëm) për tu ruajtur nga sëmundjet është sunet duke u bazuar në tekstin e Kuranit.

[5] *Hadithe në të cilat përmenden ilaçe dhe kurime të ndryshme për të cilat Profeti na ka lajmëruar se i ka mësuar përmes shpalljes apo se për një gjë të tillë e kanë lajmëruar engjëjt.* Sa herë që një rast i tillë ndodh, atëherë ai bëhet detyrimisht pjesë e sunetit ligjor sepse dija për të vjen drejtpërsëdrejti nga Allahu apo engjëjt e tij. Sidoqoftë hadithe të tillë nuk janë të shumtë dhe në përgjithësi, ato kanë të bëjnë me parime të përgjithshme, siç është rasti i hadithit ku Profeti na bën me dije se Allahu na urdhëron që të kurohemi etj. Sulejman el-eshkari pohon se, që një hadith ti përkasë kësaj kategorie është e nevojshme që ai të ketë shkallën më të lartë të sigurisë së haditheve dhe të jetë absolutisht kategorik. Kjo për arsye se hadithe të tillë zbatohen drejtpërsëdrejti në trupin njerëzor dhe për këtë arsye përgjegjësia është e madhe, pasi asnjëherë nuk mund të rrezikohet jeta njerëzore duke vënë në zbatim hadithe të pasaktë apo me tekst të paqartë. Për këtë arsye, Sulejman el-eshkari shprehet se, hadithi duhet të jetë mutevatir ose së paku të vijë prej dy rrugësh transmetimi dhe të ketë zinxhir të pashkëputur transmetuesish.

Mjekësia profetike si pjesë përbërëse e mesazhit profetik

Për një pjesë të mirë të dijetarëve, në mos për shumicën prej tyre, misioni profetik përtej aspekteve fetare përfshinte edhe udhëzime dhe rekomandime mbi çështje të ndryshme mundane, si tregtia, mjekësia, bujqësia etj. Sipas këtij këndvështrimi, natyra dhe qëllimi i mesazhit profetik kishte një shtrirje holistike dhe nuk kufizohej vetëm në dimensionet fetare apo në ato që përbënin afrimin shpirtëror me Zotin. Për këtë arsye, dijetarët që mbështesin këtë pikëpamje e konsiderojnë mjekësinë profetike si pjesë përbërëse të mesazhit profetik.

Megjithatë, është e rëndësishme të theksohet se termi “mjekësi profetike” është shfaqur për herë të parë rreth shekullit të katërt hixhri. Fillimisht, hadithet që trajtonin tema mjekësore ishin përfshirë si kapituj specifikë brenda koleksioneve të përgjithshme të hadithit. Në këto kapituj, muhadithët mblidhnin

së bashku hadithet ku Profeti (?) fliste për mjekësinë ose për medikamente të caktuara. Vetëm në shekullin e katërt hixhri, këto kapituj filluan të trajtoheshin si një zhanër i pavarur, duke u analizuar dhe interpretuar në përputhje me dijet mjekësore të kohës.

Në këtë periudhë, u shfaqën disa prej veprave të para mbi këtë temë, si:

- “Mjekësia në Hadith” nga Ebu Bekr Ibn el-Sunni (364 H.),
- “Mjekësia Profetike” nga Ebu Ubejd ibn al-Hasan al-Harrani (369 H.),
- Vepra të tjera nga dijetarë si Ebu Nuejm el-Isfahani (430 H.), Ebu Abbas el-Mustaghfiri (432 H.), Ebul Kasim el-Nejsaburi (406 H.), dhe të tjerë.

Në shekujt e mëvonshëm, ky zhanër u zhvillua më tej me kontribute të rëndësishme nga dijetarë si Imam Dhehebiu (748 H.), Ibn Kajim el-Xheuzijeh (751 H.), El-Sakhavi (902 H.), dhe Imam Sujuti (911 H.), duke marrë formën e saj përfundimtare gjatë shekullit të tetë dhe të nëntë hixhri, një formë që ka mbetur pothuajse e paprekur deri në ditët tona.

Ndikimi i Epokës së Artë të Civilizimit Islam

Zhvillimi i zhanrit të mjekësisë profetike korrespondon me të ashtuquajturën “Epoka e Artë” të civilizimit islam, gjatë së cilës ndodhi përkthimi dhe integrimi i traditës intelektuale greke në diskursin mysliman. Në këtë periudhë, mjekësia e Galenit, me teoritë e saj qendrore, u bë pjesë integrale e formimit mjekësor të myslimanëve.

Në qendër të teorisë së Galenit qëndronte teoria humorale, e cila supozonte se shëndeti i trupit të njeriut varej nga balanca e katër lëngjeve jetësore: gjaku, flema, bilia e zezë dhe bilia e verdhë. Çdo humor lidhej me cilësi specifike (nxehësi, ftohtësi, lagështi dhe thatësi) dhe elemente natyrore (ajri, uji, toka dhe zjarri). Mosbalanca midis këtyre humorëve besohej se shkaktonte sëmundje.

Leximi i librave të mjekësisë profetike e bën të qartë se kjo paradigmë galenase ishte qendrore për mënyrën se si ulematë analizuan dhe interpretuan hadithet profetike që lidhen me mjekësinë. Korniza intelektuale mjekësore helene ndikoi ndjeshëm në shndërrimin e haditheve mjekësore nga kapituj specifikë brenda koleksioneve të hadithit në një zhanër të pavarur fetar që trajtonte mjekësinë sipas traditës islame.[\[35\]](#)

Një nga synimet kryesore të dijetarëve myslimanë të asaj kohe ishte të tregonin se nuk kishte një kundërshti thelbësore midis mjekësisë së kohës (kryesisht galenase) dhe traditës profetike. Përkundrazi, ata argumentonin se tradita profetike përfaqësonte një version të përbushur dhe të përsosur të mjekësisë.

Sot, përdorimi i mjekësisë profetike ndryshon nga interpretimi klasik i saj. Ndërsa dijetarët klasikë e lexonin atë në dritën e paradigmes galenase për të treguar pajtueshmërinë dhe përbushjen e traditës profetike ndaj diskursit mjekësor të kohës, shumë myslimanë të sotëm e përdorin atë si një alternativë ndaj mjekësisë konvencionale. Kjo shpesh ndodh për të kundërshtuar metodat dhe konceptet e mjekësisë moderne, duke e paraqitur mjekësinë profetike si një sistem tërësisht të pavarur dhe alternativ.

Megjithatë, siç u përmend më herët, dijetarët klasikë si Ibn Kajim el-Xheuzijeh e konsideronin mjekësinë profetike si një siguri hyjnore dhe pjesë përbërëse të sunetit normativ dhe ligjor. Por, ata

shpesh e analizuan atë në mënyrë të thellë, duke arritur në përfundimin se shumë nga këto hadithe ishin të lidhura me rrethanat specifike të kohës dhe shoqërisë së Profetit (?) ose aplikoheshin në kushte të veçanta. Në këtë kontekst, vihet re një tendencë e gabuar sot për t'i kuptuar dhe zbatuar këto hadithe në mënyrë të drejtpërdrejtë dhe universale, pa një analizë të kujdesshme të nuancave dhe dimensioneve të tyre. Kjo qasje kërkon rishikim dhe një përpjekje për t'i lexuar këto tekste me një qëndrim më të matur dhe të balancuar. Në vijim do të përmendim disa hadithe të mirënjohura mjekësore dhe mënyrën se si dijetarët që e konsiderojnë mjekësinë pjesë përbërëse të misionit profetik i kanë interpretuar ato.

Farat e Zeza

Ebu Hurejra transmetoi se e kishte dëgjuar të Dërguarin e Allahut, paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të, të thoshte: “Në farat e zeza ka shërim për çdo sëmundje, përveç vdekjes.” [36]

A duhet kuptuar ky hadith sikur thotë se farat e zeza shërojnë çdo sëmundje pa përjashtim? Shumë dijetare e ka pohuar në gjë të tillë, megjithatë shumë të tjerë janë shprehur se këtu kemi të bëjmë me një shprehje të përgjithshme që synon dicka specifike. Një formë e të shprehurit kjo mjaft e përhapur ndër arabë dhe e mirënjohur në shkencat islame.

Ibn Kajimi thotë se kjo shprehje është e ngjashme me ajetin kuranor kur Allahu shpjegon se si Ai e ndëshkoi një nga popujt e mëparshëm duke dërguar një erë apo stuhi të fortë. Duke pëshkruar erën në fjalë teksti kuranor thotë: “me urdhrin e Allahut, shkatërron çdo gjë!” (46:25). Ibn Kajimi shpjegon , “me urdhrin e Allahut, shkatërron çdo gjë!” (46:25) që nënkupton shkatërrimin e çdo gjëje të prirur për shkatërrim”[37] Ky qëndrim i Ibn Kajimit përfundohet edhe nga vazhdimi i tekstit kuranor ku lexojmë: “E në mëngjes u panë vetëm shtëpitë e tyre të zbrazëta. Ja, kështu e ndëshkojmë Ne popullin keqbërës.”. Pra, era e dërguar për ndëshkim nuk shkatërroi gjithçka në mënyrë literale. Këtu kemi të bëjmë me një shprehje të përgjithshme që synon të përshkruaj dicka specifike.

Në veprën e tij Feth el-Bari, Ibn Haxher el-Askalani, ndonëse mbron idenë se ky hadith duhet kuptuar në mënyrë të përgjithshme, gjithsesi ai rendin në analizën e tij edhe mendimet e atyre që kanë mbrojtur idenë se ky hadith duhet kuptuar në mënyrë të specifikuar. Në këtë kontekst ai thotë, “Është thënë se shprehja “çdo sëmundje” duhet të kuptohet si ‘ato sëmundje që përgjigjen ndaj trajtimit me të.’ Ajo është efektive për sëmundjet e ftohta, por jo për ato të nxehta.”[38] Më pas ai citon al-Khattabin i cili ka thënë:

Shprehja “nga çdo sëmundje” është një deklaratë e përgjithshme që synon të përfshijë diçka specifike, pasi nuk ka asnjë ilaç natyral të vetëm që adreson të gjitha gjendjet që korrespondojnë me natyrat e ndryshme të sëmundjeve përmes të kundërtave. Përkundrazi, kuptimi i synuar është se ajo është një shërim për të gjitha sëmundjet që vijnë nga teprica e lagështisë.[39]

Më pas ai citon juristin e famshëm Ebu Bekr Ibn El-Arabiun i cili ka deklaruar

“Sipas mjekëve, mjalti është më afër të qenit një ilaç universal sesa fara e zezë. Megjithatë, ka sëmundje për të cilat mjalti, nëse konsumohet, mund të dëmtojë pacientin. Nëse vargu për mjaltin, *“Në të ka shërim për njerëzimin”* (Kurani 16:69), kuptohet si “në shumicën e rasteve,” atëherë është edhe më e përshtatshme të aplikohet e njëjta kuptim për farën e zezë. Të tjerë kanë thënë se Profeti ? përshkruante ilaçe bazuar në gjendjet që vëzhgonte te pacienti. Kështu, deklarata e tij për farën e zezë mund të ketë korresponduar me një gjendje me temperament të ftohtë. Kuptimi i deklaratës së tij, “një shërim për çdo sëmundje,” mund t’i referohet sëmundjeve të këtij lloji specifik, dhe veçimi në këtë kontekst është i zakonshëm dhe i përhapur. Dhe Allahu e di më së miri”[\[40\]](#)

Më pas Ibn Haxheri citon opinionin e Sheh Ebu Muhammad ibn Ebi Xhemranamra i cili ka qenë i mendimit se këtu i duhet dhënë përparësi kuptimit të përgjithshëm të hadithit dhe faktit që Profeti nuk fliste nga vetja dhe jo deklarateve të mjekëve dhe eksperimenteve të tyre, sepse ndërsa revelata është e sigurt eksperimentet e mjekëve janë probablë (dhann).[\[41\]](#)

Bottom of Form

Hurmat Exhua dhe mbrojtja ndaj helmit.

[1] Profeti (?) ka thënë: “Kushdo që ha shtatë hurma të Medinës në mëngjes, nuk do të dëmtohet nga helmimi deri në mbrëmje.”[\[42\]](#) Në një tjetër transmetim lexojmë: “Kush i ha për darkë, shtatë hurma nga plantacioni Alijeh, atij njeriu atë ditë nuk do ti bëjë dëm as helmi, as magjia.”[\[43\]](#)

Për sa i përket pohimit se këto hurma të mbrojnë nga çdo helm, Ibn Kajimi, në veprën e tij Zadul Mead, shprehet se ky hadith, ndonëse është i shprehur në formë të përgjithshme, prapëseprapë ai është specifik në fushëveprimin e tij. Kjo do të thotë që dobia e këtyre hurmave nuk duhet shtrirë në të gjitha helmet, por vetëm në disa prej tyre. Në pamje të parë, hadithi vjen në një formë të përgjithshme dhe duket se sugjeron që hurmat nga plantacioni Alijeh të mbrojnë nga çdo helm kushdo qoftë ai. Megjithatë Ibn Kajimi sqaron se: “... mbi bazë të shërimit të helmeve të ftohta, ekzistojnë disa veprime të përgjithshme më të pranueshme që janë përdorur në trajtimin e tyre dhe në raste të tjera të veçanta, ekzistojnë substanca të tjera kundërhelmuese që ndodhen në shumë bimë, në gur gjysmë të çmueshëm dhe në mineralet: oniks, granit, kristal ose bruz.”[\[44\]](#) Nga ky pasazh kuptojmë se ndonëse hadithi vjen në formë të përgjithshme, gjithsesi ai synon specifikën. Në rastin konkret kjo do të thotë se hurmat Alijeh nuk janë gjithnjë mbrojtësi më i mirë kundër helmit. Sipas Ibn Kajimit, nuk përjashtohet mundësia edhe që këto lloj hurmash të mund të jenë të dobishme kundër çdo lloj helmi, gjë që mund të vijë, ndoshta për shkak të tokës së veçantë ku janë rritur. Sidoqoftë ato nuk kanë efekt në vetvete, por është besimi i pacientit ai që e bën të mundur një gjë të tillë.

Përsa i përket faktit nëse ngrënia e këtyre hurmave është sunet i rekomandueshëm për çdo mysliman, apo ajo ka një shtrirje më të kufizuar veprimi, Ibn Kajimi shprehet: *“Ndoshta ky hadith vlen vetëm për banorët e Medinës dhe fqinjët e tyre*

”. [45] Të njëjtin pohim Ibn Kajimi e ka bërë edhe në veprën e tij, Zadul Mead, kur thotë: “Ky hadith vjen në një formë e cila synon specifiken (dhe jo të përgjithshmen), siç janë banorët e Medinës dhe fqinjët e tyre”. [46]

Al-Maziri (vd. në vitin 536 H) thotë:

“Kjo është ndër gjërat që nuk mund të kuptohen përmes dijes së mjekësisë. Edhe nëse do të mund të gjendej një shpjegim për dobinë e hurmave kundër helmimit nga këndvështrimi i mjekësisë, nuk është e mundur të shpjegohet pse kufizohet kjo përfitim vetëm në këtë numër specifik, që është shtatë, dhe as pse kufizohet vetëm në këtë lloj të veçantë hurme që është ‘Exhua. Ndoshta kjo ishte e veçantë për njerëzit e kohës së tij – paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të – ose për shumicën e tyre. Sepse, sipas mendimit tim, nuk është vërtetuar që kjo të ndodhë rregullisht në kohën tonë. Dhe nëse ndodh në kohën tonë te shumica e njerëzve, atëherë mund të interpretohet se i Dërguari i Allahut e përshkroi këtë si një zakon të përgjithshëm.” [47]

Ibn Haxher Askalani citon El-Khatibi-n të ketë thënë: “Efekti i hurmave Exhua kundër helmimit dhe magjisë vjen si bekim i lutjes së Profetit ? për hurmat e Medinës dhe jo për ndonjë veçori të vetë hurmës.” Më pas ai citon Ibn Tejni-n të ketë thënë “Mund të jetë që t’i referohet një lloji të veçantë palme të Medinës që nuk njihet më sot. Disa komentues të “el-Mesabih” kanë thënë ngjashëm, duke argumentuar se kjo mund të lidhet me një veçori të vetë hurmës. Ata kanë thënë gjithashtu se mund të jetë e veçantë për kohën e tij.” [48] Ibn Haxheri citon po ashtu dijetarin e mirënjohur Kadi Ijad-in të ketë thënë: Përcaktimi i këtij hadithi për hurmat Exhua te plantacionit Alijeh dhe ato midis dy zonave me bazalt të Medinës e largon këtë paqartësi dhe e bën të veçantë për to, ashtu siç gjendet shërimi për disa sëmundje në disa ilaçe që janë të veçanta për disa vende, për shkak të ndikimeve të tokës apo ajrit në ato vende.” [49]

Megjithatë Ibn Haxheri është i mendimit se kufizimi i efektit të këtyre hurmave vetëm në kohën e Profetit nuk është një mendim fort i besueshëm. Për këtë ai citon disa komentues të “el-Meshariq” që kanë thënë thënë: “Përcaktimi i hurmave të Medinës për këtë (efekt) është i qartë nga fjalët e hadithit, ndërsa kufizimi për kohën e tij është pak i besueshëm.” [50] Po ashtu, ai citon Kurtubiun të ketë thënë: “Nga përmbajtja e haditheve është e qartë se hurmat ‘Exhua të Medinës kanë veçori për të larguar helmimin dhe magjinë. Nëse ndonjë hadith i përgjithshëm përmendet, ai duhet të kuptohet në kontekstin e kësaj veçorie specifike dhe kjo është nga ato karakteristika që nuk mund të shpjegohen me logjikë të zakonshme.” [51]

Bishti i deles arabe

Në një tjetër hadith Profeti (?) ka thënë: “*Bishti i deles arabe shëron nervin shiatik. Ai shkrihet, ndahet në tre pjesë, pastaj pihet më gllënka, çdo ditë nga një pjesë*”.[\[52\]](#)

Në lidhje me këtë hadith, Ibn Kajimi komenton: “Për sa i përket kuptimit mjekësor [të këtij hadithi], tashmë e kemi sqaruar se fjalët e Profetit (?) janë dy llojesh: Lloji i parë përmban fjalë të përgjithshme për sa i përket kohës, vendit, personave dhe gjendjeve, ndërsa lloji i dytë përbëhet nga fjalë që janë specifike në varësi të kohës, vendit, personave dhe gjendjeve. Ky hadith i përket llojit të dytë. Ai vlen për arabët, banorët e gadishullit arabik, fqinjët e tyre dhe veçanërisht për beduinët e shkretëtirës, për arsye se ky ilaç përbënte formën më të dobishme të kurimit për ta.” [Me pas Ibn Kajimi vijon dhe tregon se si ndikon konkretisht konsumi i bishtit të deles arabe tek kurimi i problemeve me nervin shiatik]. Më pas ai shpjegon se si për shkak të ushqimit të thjeshtë, semundjet e popujve beduinë janë të thjeshta prandaj edhe ilaçet e popujve beduinë janë të thjeshta. Ndërsa në shoqëritë më të ndërlikuara, shprehet ai, si p.sh. ajo greke dhe romake, ushqimi është me i komplikuar dhe semundjet janë më të komplikuar prandaj edhe në raste të tilla i kushtohet vëmendje ilaçeve të përbëra. Më pas ai shprehet “Siç e kemi thënë edhe më parë, sëmundjet e arabëve dhe banorëve të shkretëtirës kanë qenë përgjithësisht të thjeshta, kështu që atyre u shkojnë përshtat ilaçet e thjeshta. Kjo vjen si pasojë e ushqimit të tyre, i cili është përgjithësisht i thjeshtë, ndërsa sëmundjet e ndërlikuara ndodhin kryesisht si pasojë e shumëllojshmërisë së ushqimit, prandaj për to preferohen ilaçet e përbëra. Zoti e di më së miri.”[\[53\]](#)

Jusuf Kardavi, në një nga librat e tij, në lidhje me këtë hadith shkruan:

“Ky hadith nuk i përket çështjeve fetare, për të cilat ai që i zbaton fiton shpërblim ndërsa ai që nuk i zbaton është i qortuar. Ky hadith i përket një çështjeje sugjeruese në lidhje me gjërat e kësaj bote, e cila vjen si pasojë e përvojës së ambientit arab dhe myslimanët e sotëm duhet ta shohin në këtë mënyrë. Një mysliman duhet të shkojë tek mjeku specialist dhe të kërkojë prej tij ilaç (për nervin shiatik) duke u mbështetur tek mjeksia pa qenë aspak në kundërshtim me Sunetin profetik”.[\[54\]](#)

Urina e devesë si metodë kurative

Nga një transmetim autentik mësojmë se një fis arab pranoi Islamit dhe erdhi në Medinë për të jetuar aty. Sidoqoftë, klima e Medinës nuk iu përshtat atyre, dhe ata filluan të vuanin nga disa probleme shëndetësore, duke përfshirë zverdhje në fytyrë dhe fryrje të barkut. Për t'i ndihmuar ata, Profeti (?) i këshilloi që të ndiqnin barinjët që kujdeseshin për devetë e sadakasë dhe të konsumonin qumështin

dhe urinën e deveve, të cilat njiheshin për vetitë e tyre kuruese në atë kohë. Ata ndoqën këtë këshillë dhe u shëruan. Por më pas, këta individë tradhtuan dhe kryen një krim të rëndë: vranë barinjtë që kujdeseshin për devetë dhe vodhën devetë. Si përgjigje ndaj kësaj, ata u ndoqën, u kapën dhe u ndëshkuan për krimet e tyre.[\[55\]](#)

Ky hadith duket se dëshmon se urina e deveve mund të shërbej si ilaç për kurimin e sëmundjeve të caktuara, dhe se madje kjo formë kurimi është sunet profetik. Në fakt shumë dijetarë e kanë interpretuar hadithin në fjalë pikërisht kështu. Megjithatë, të tjerë kanë thënë se urina është një substancë e papastër dhe nuk është e lejuar që të kurohesh me substanca ta papastrat.

Përshembull, në medhhebin hanefi, mendimi kryesor mbi të cilin jepet fetvaja është opinion i Ebu Hanifes sipas së cilit urina e kafshëve mishi i të cilave është e lejuar për tu ngrenë është e papastër. Sipas Ebu Hanifes, konsumimi i urinës për qëllime mjekësore është i ndaluar, bazuar në thënien e Profetit (?): “Allahu nuk ka vendosur shërim për ju në atë që Ai e ka ndaluar.” Në rastin e deveve urina e saj klasifikohet si papastërti e lehtë kësaj kurimi me të është i ndaluar.[\[56\]](#)

Por si është interpretuar, atëherë, hadithi në fjalë nga dijetarët hanefi? Në lidhje me këtë transmetim ata kanë dhënë një sërë shpjegimesh.

- Disa dijetarë hanefi kanë theksuar se kjo ngjarje hyn në rastet e domosdoshmërisë. Konsumimi i substancave të ndaluara për shërim është i lejuar vetëm kur ekziston siguria për efektin shërues dhe kur nuk ka alternativë hallall. Enver Shah el-Kashmiri në komentarin e tij të mirënjohur të Sahihut të Buhariut thotë:

Nëse leja është dhënë për qëllime mjekësore, atëherë nuk ka asnjë provë në transmetim që mbështet pretendimin për pastërti (të urinës). Është e mundur që diçka të jetë e ndaluar në vetvete, por Ligjvënësi ta lejojë atë në raste të domosdoshmërisë. Ajo që del nga transmetimet është se konsumimi i urinës së deveve ishte për qëllime mjekësore, pasi transmetuesit përmendin kontekstin e sëmundjes së tyre.[\[57\]](#)

- Në disa transmetime të tjera të të njëjtin hadith pirja e urinës së deveve për shërim nuk është përmendur fare. Imam Tahaviu transmeton nga Enesi Profeti i tha atyre “Nëse shkoni te devet tona, pini nga qumështi i tyre.” Pastaj Katade përmendi se gjithashtu e mbante mend të kishte dëgjuar: “dhe nga urina e tyre.” Kjo tregon se transmetuesit e ndanë përmendjen e urinës nga qumështi. Në mënyrë të ngjashme, në transmetimin e Nesaiut, Sa’id ibn el-Musajib raporton: “Profeti (?) i dërgoi ata te devet që të pinin nga qumështi i tyre, dhe ata qëndruan aty.” Kjo version nuk përmend urinën e deveve. Një version tjetër në al-Nasa’i përmend: “Profeti (?) i dërgoi ata te devet e tij, dhe ata pinë nga qumështi dhe urina e tyre,” por nuk specifikohet nëse pirja e urinës ishte sipas urdhrit të Profetit, apo jo.[\[58\]](#)
- Në librin e tij “el-Mebсут”, Imam Sarahsi, një nga kolosët e medhhebit hanefi, shprehet se ky hadith është rrethanor (*hikayetu halin*), pra një përshkrim i një ngjarjeje specifike në vend se sa një hadith deklarativ dhe për këto lloj hadithesh, shprehet ai, ekziston një rregull në jurisprudencën islame që thotë se nëse ekziston dyshim nëse transmetimet të tilla përbëjnë apo jo dëshmi, tekste të tilla humbasin vlerën e tyre provuese.[\[59\]](#)

- Sarakhsi thekson, po ashtu, se “Profeti (?) e lejoi këtë veçanërisht për ta, pasi ai e dinte me anë të shpalljes se kjo do t’i shëronte ata. Kjo është unike për kohën e tyre dhe nuk vlen sot, njësoj si kur Profeti i lejoi Zubejrit (Allahu qoftë i kënaqur me të) të vishte mëndafsh për shkak të një problemi me lëkurën.”[\[60\]](#)

Bedrudin el-Ajni, një tjetër kolos i medhhebit hanefi, pasi citon Sarakhsin, shpjegon:

“Nëse thuhet: A kanë urinat e deveve efekt në shërim aq sa Profeti (?) t’i urdhëronte ata për këtë? Unë them: Devet e Profetit (?) kullotnin mbi barishte si *shi?* (pëlini) dhe *kajsum* (trumza e egër), dhe urinat e deveve që kullotnin këto barishte, si dhe qumështi i tyre, përfshiheshin në trajtimin e një lloji të caktuar të shërimit. Nëse është kështu, kjo tregon se ai (?) e njohu përmes shpalljes faktin që këto gjëra janë për shërim, dhe gjithashtu e njohu sëmundjen e tyre, të cilën këto urina e shëronin. Prandaj, ai i urdhëroi për këtë. Megjithatë, një gjë e tillë nuk ekziston në kohën tonë. Edhe nëse supozojmë që dikush, përmes fuqisë së dijes, e njeh sëmundjen e një personi dhe di që asgjë tjetër përveç konsumimit të diçkaje të ndaluar nuk e shëron, atëherë i lejohet ta konsumojë atë, njësoj siç lejohet të pihet vera në rastin e një etjeje ekstreme ose të konsumohet mishi i ngordhur në raste urie të skajshme.”[\[61\]](#)

- Sarakhsit shton se “Kjo mund të jetë për shkak se ata ishin të destinuar të braktisin besimin, siç është e njohur nga Allahu, dhe Profeti (?) e dinte përmes shpalljes se ata do të vdisnin në gjendje mosbesimi. Prandaj, nuk do të ishte e habitshme që shërimi i një mosbesimtari të gjendej në një substancë të papastër.”[\[62\]](#)

Këto interpretime pasqyrojnë kompleksitetin e jurisprudencës islame dhe mënyrën se si dijetarët i kanë analizuar hadithet mjekësore. Interpretimet e dhëna prej tyre, disa prej të cilave i përmendëm në esenë tonë, nuk përbëjnë domosdoshmërisht fjalën përfundimtare në lidhje me interpretimin e këtyre haditheve. Nuk i kemi sjellë këto interpretime për të treguar se ata që mendojnë ndryshe janë gabim, por synimi ynë ka qenë të tregojmë se edhe dijetarët myslimanë që mbështesin idenë e mjekësisë profetike, kur kanë analizuar hadithet në lidhje me këtë temë, kanë ushtruar një metodologji shumë më të nuancuar dhe më të sofistikuar sesa paraqitet shpesh nga disa myslimanë shqiptarë sot mbi këto tema.

Në shumë raste, këta dijetarë kanë arritur në përfundimin se këto hadithe, ndonëse vijnë në formë të përgjithshme, janë në të vërtetë specifike. Ato mund t’i referohen vetëm disa rrethanave, disa sëmundjeve të caktuara ose mund të mos jenë më të aplikueshme në kohën tonë. Çka është e rëndësishme të kuptohet, është se tradita klasike myslimane në lidhje me mjekësinë profetike paraqitet shumë herë më e ndërlikuar, më e sofistikuar dhe më rigorozë nga pikëpamja akademike sesa mënyra se si këto hadithe janë kuptuar apo zbatuar përgjithësisht në bashkësinë myslimane shqiptare.

Si përfundim, në thelb të debatit ndërmjet dijetarëve myslimanë lidhur me normativitetin e haditheve mjekësore qëndrojnë dy koncepte të ndryshme mbi profetësinë. Nga njëra anë, kemi një qasje që e kufizon misionin profetik tek çështjet që mund të quhen tipikisht fetare dhe tek çdo gjë që lidhet me afrimin tek Zoti (*taqarrub ila Allah*). Për dijetarët që përkrahin këtë këndvështrim, hadithet që lidhen me mjekësinë nuk konsiderohen me vlerë normative ligjore dhe nuk janë domosdoshmërisht të detyrueshme për t’u praktikuar në ditët e sotme. Përkundrazi, ato janë hadithe me vlerë sugjeruese, orientuese ose tekste që janë fryt i *ixhtihad*-it apo përvojës personale të Profetit (?). Gjithsesi, siç e

kemi përmendur në punimin tonë, për këta dijetarë, jo të gjitha hadithet mjekësore janë me vlerë jonormative. Sipas tyre, ekzistojnë kategori specifike hadithesh mjekësore që duhet të konsiderohen si hadithe me vlerë normative.

Ndërkohë, një grup tjetër dijetarësh, që përbën pjesën më të madhe të tyre, e shtrin misionin profetik përtej aspekteve që sot mund t'i quajmë tipike fetare, duke përfshirë edhe aspekte të tjera të jetës njerëzore si ato mjekësore, bujqësore, tregtare, etj. Për këtë arsye, sipas tyre, mesazhi profetik përfshinte, ndër të tjera, edhe këto fusha të jetës së përditshme. Kësisoj, për ta, çdo gjë që Profeti (?) ka thënë lidhur me këto sfera është pjesë e *Sunnetit* normativ dhe e asaj që është e obligueshme për myslimanët në çdo kohë. Megjithatë, siç e kemi përmendur edhe në punimin tonë, këta dijetarë kanë ushtruar një metodologji të mirëfilltë në interpretimin e këtyre haditheve, duke mos i pranuar gjithnjë literalisht, por duke nxjerrë në pah nuancat e çdo hadithi, si dhe situatat apo rrethanat specifike – qofshin ato hapësinore apo kohore – ku shumë prej haditheve mjekësore duhen aplikuar.

Referenca

[1] Ibn Kajim el-Xheuzijeh, *El-Tib el-Nebevi*, fq. 15.

[2] Ibn Haldun, *El-Mukadimah* (Botime lehxneh el-bejan el-arabij), vëll. 3, fq. 1243-1244

[3] Imran Ahsan Khan Nyazee, "Islamic Jurisprudence", IIT Press, Kuala Lumpur 2003, fq. 162-163; Imam Sheukani, "Irshadul Fuhul", botime Darusalam, Kajro 2006, fq. 131; Vehbe Zuhejli, "Usul Fikh el-Islami, botime Darul Fikr, Damask 2005, fq. 431.

[4] Hadithi transmetohet nga Muslimi, në kapitullin "Fadail", rivajeti i parë gjendet në hadithin nr. 2363, rivajeti i dytë gjendet në hadithin nr. 2361, rivajeti i tretë gjendet 2362.

[5] Imran Ahsan Khan Nyazee, "Islamic Jurisprudence", IIT Press, Kuala Lumpur 2003, fq. 166.

[6] Muhammad Hashim Kalam, "Principles of Islamic Jurisprudence" (Cambridge: Islamic Texts Society Publishing, 2001), fq. 50.

[7] Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, fq. 166.

[8] Imam Sheukani, *Irshadul Fuhul* (Kajro: Botime Darusalam, 2006), fq. 138

[9] Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, fq. 166; Sheukani, *Irshadul Fuhul*, fq. 138; Dr. Emir Abdul Aziz, "Usul el-Fikh El-Islamij", fq. 174; Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, fq. 51.

[10] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, fq. 53-54.

[11] Sheukani, *Irshadul Fuhul*, fq. 252; Ebu Zehra, *Usul el-Fikh* (Kajro: Darul Fikr el-Arabi 1968), fq. 307; Ebu El-Ajnejn Badran, *Usul el-Fikh el-Islami* (Aleksandri: Mueseseh Shebab el-Xhamiah 1984), fq. 208.

[12] Imam Gazali, *El-Mustafa min ilm el-Usul* (Kajro: El-Mektebe el-Tixharijeh), 1937, vëll. II, fq. 102-103; Sejid Abdul Latif Kassab, *Adua Haul Kadirijeh el-Ixhtihad fil El-Sheriah El-Islamijeh* (Kajro: Dar El-

Teufik 1984), fq.38

[13] Krahaso Fazlur Rrahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Islamic Research Institute, 1965), fq. 78; Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, fq. 55.

[14] Në lidhje me saktësinë e këtij hadithi shih: Dr. Jusuf Kardavi, *Es-Suneh, Masdaren lil Marifeh uel Hadareh* (Kajro: Darul Shuruk, 2005), fq. 29.

[15] Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, fq. 56; Sheukani, *Irshadul Fuhul*, fq. 254; Ebu Zehra, *Usul el-Fikh*, fq. 318; Badran, *Usul el-Fikh el-Islami*, fq. 486.

[16] Hadithi transmetohet nga Buhariu dhe Muslimi; shih *Lulu el Merxhan fima itefeka alejhi esh-shejkhan*, hadithi nr. 1115.

[17] Sheukani, *Irshadul Fuhul*, fq. 255; Ebu Zehra, *Usul el-Fikh*, fq. 318; Badran, *Usul el-Fikh*, fq. 486; Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, fq. 57.

[18] Transmeton Buhariu dhe Muslimi, shih *Lulu el Merxhan fima itefeka alejhi esh-shejkhan*, hadithi nr. 759.

[19] Për trajtimin e formave të ndryshme të sunetit sipas Ibn Kutejbes shih librin e tij *Tevil Mukhteleful Hadith*, fq. 196-198.

[20] Imam Karafi, *El-Furuk* (Beirut: Darul Mearifeh), vëll. I, fq. 205-209; shih edhe *El-Ihkam fi temjiz el-fetaua minel Ehkam* (Botime El-Asil), fq. 86-109.

[21] Shtjellimn e mendimit të Imam Dehleviut mund të gjendet tek libri i tij i mirënjohur *Huxhetullahi El-Baligha*, (Kajro: Botime Darul Turath), vëll. I, fq. 128-129.

[22] Kardavi, *Es-Suneh, Masdaren lil Marifeh uel Hadareh*, fq. 34.

[23] Për sa i përket mendimit të Rashid Ridasë, të cilin ne e përmblodhëm me fjalët tona, shih *Tefsirul Menar*, vëll. 9 fq. 317 e në vijim.

[24] Në lidhje me atë që përmendëm rreth Imam Sheltutit shih: *El-Islam akide ue sheriah* (Kajro: Metbea Ezher, 1959), fq. 327-331.

[25] Sulejman El-Oshkar, "Ehadith Et-Tib en-Nebevij...Hel juhtexhu biha?", 12/08/2004.

[26] Po aty.

[27] Shih Ibn Haldun, *El-Mukadimah* (Botime lexhneh el-bejan el-arabij), vëll. 3, fq. 1243-1244.

[28] Kardavi, *Es-Suneh, Masdaren lil Marifeh uel Hadareh*, fq. 66.

[29] Sulejman El-Oshkar, "Ehadith Et-Tib en-Nebevij...Hel juhtexhu biha?", 12/08/2004

[30] Shih për këtë Sulejman El-Oshkar, "Ehadith Et-Tib en-Nebevij...Hel juhtexhu biha?", 12/08/2004.

- [31] Kadi Ijad, el-Shifa, vëll 2, fq. 189.
- [32] Imam Neveviu, El-Minhaxh, vëll. 15, fq. 116.
- [33] Sahih Muslim, hadith no. 1442
- [34] Musnad of A?mad, hadith 23859.
- [35] Yasir Qadhi, Resolving the Conflict Between Medicine and Theology: When Does Medicinal Practice Contravene Islamic Beliefs?, The Assembly of Muslim Jurists of America 19th Annual Imams' Conference United States – Houston, fq.10.
- [36] Ibn Maxheh, Suneni i Ibn Maxhes, Vol. 4, Book 31, Hadith 3447.
- [37]
- [38] Ibn Haxher el-Askalani, *Fet'h el-Bari bi Sherh el-Bukhari*, (Egjipt: Mektebeh el-Selefijeh, 1380-1390h) vëll. 10, fq. 144-145.
- [39] Ibn Haxher, Fet'h el-Bari, vëll. 10, fq.145.
- [40] Ibn Haxher, Fet'h el-Bari, vëll. 10, fq.145.
- [41] Ibn Haxher, Fet'h el-Bari, vëll. 10, fq. 144-145.
- [42] Buhariu, Sahihu i Buhariut, Vol. 7, Book 71, Hadith 663.
- [43] Transmeton Ebu Davudi, hadithi nr. 3875.
- [44] Ibn-Kajjim el-Xhevzi, Mjekësia e të dërguarit Muhammed, Gjakovë 2003, fq. 126
- [45] Ibn-Kajjim el-Xhevzi, Mjekësia e të dërguarit Muhammed, fq. 124
- [46] Për këtë shih Ibn Kajim el-Xheuzijeh, *Zadul Mead* (Botime Risale), vëll. 4, fq. 98-101.
- [47] Ebu Abdullah Muhammad al-Maziri, *Al-Mu'lam bi fauid Muslim*, botimi i dytë (Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1988), fq. 122.
- [48] Ibn Haxher el-Askalani, Fet'h el-Bari, vëll. 10, fq. 239-240.
- [49] Cituar nga Ibn Haxher el-Askalani, Fet'h el-Bari, vëll. 10, fq. 240.
- [50] Për citimet që kemi përmendur në këtë paragraf shih Ibn haxher Askalani, Fet'h el-Bari, vëll. 10, fq. 239-240.
- [51] Ibn Haxher el-Askalani, Fet'h el-Bari, vëll. 10, fq. 240.
- [52] Transmeton Iban Maxheh, hadithi nr. 3463.

[53] Ibn Kajim el-Xheuzijeh, *Zadul Mead*, vëll. 4, fq. 71-73.

[54] Kardavi, *Es-Suneh, Masdaren lil Marifeh uel Hadareh*, fq. 66.

[55] *Sahih Buhari*, libri 76, hadithi nr. 9.

[56] Ndonëse duhet thënë që për Imam Muhamedin, urina e kafshëve mishi i të cilave lejohet për tu ngrënë është i pastër. Ndërsa sipas Imam Ebu Jusufit, urina e devesë është e papastër por lejohet kurimi me të në bazë të hadithit që kemi në analizë.

[57] Enver Shah el-Kashmiri, *Fajd el-Bari ala Sahih el-Bukhari*, Vëll 1., (Beirut, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 2005), fq. 429

[58] Për këto transmetime shih Enver Shah el-Kashmiri, *Fajd el-Bari*, vëll. 1, fq. 429.

[59] Imam Sarakhsi, *El-Mebhut* (Egjypt, Metbeah Sa'adah), Vëll. 1, fq. 54.

[60] Sarakhsi, *El-Mebhut*, Vëll. 1, fq. 54.

[61] Bedrudin El-Ajni, *Umdetul Kari Sherh Sahih Buhari*, edicioni kritik nga një grup dijetarësh, Vëll. 3, fq. 155

[62] Sarakhsi, *El-Mebhut*, Vëll. 1, fq. 54.

Date Created

17/11/2024

Author

erasmusi