Argumente bazë të Fikhut Hanefi

"*Faluni siç më keni parë mua të falem.*"
(Sahih Buhari)

Fikhu i Ebu Hanifes

Argumente bazë të Fikhut Hanefi

"*Faluni siç më keni parë mua të falem.*"
(Sahih Buhari)

Titulli i librit

Argumente bazë të Fikhut Hanefi

Titulli i origjinalit

Fiqh al Imam key proofs in hanafi fiqh
On Taqlid and the Hanafi Interpretation
Of the Prophetic Statement
"Pray as you have observed me pray" (*Sahih al Bukhari*)

Autor
Abdurrahman bin Jusuf Mangera

Përktheu
Fatmond Marku

Redaktoi
Andrin Rasha
Haxhi Lika

Dizajni
Hysen Vogli

© Të gjitha të drejtat të rezervuara.
Nuk lejohet shpërndarja, kopjimi i pjesshëm apo i plotë, pa lejen paraprake të botuesit.

Tiranë, 2017

Parathënie

Dekadave të fundit shumë kritika janë lëshuar kundër konceptit të *taklid*-it, apo 'pasimit të një shkolle juridike islame'. Kundërshtimet kanë qenë të ndryshme dhe kritikat dashakeqe. Disa elementë ekstremë kanë shkuar aq larg sa t'i identifikojnë ata që ndjekin një shkollë juridike (medh'heb) si politeistë (mushrik). Pjesa më e madhe e këtij kundërshtimi ka qenë si rezultat i keqkuptimit të realitetit të këtij koncepti.

Pjesa e parë e këtij libri synon të sqarojë disa aspekte të taklidit, që janë keqkuptuar dhe shtrembëruar rëndë, duke hedhur dritë mbi domosdoshmërinë, historinë dhe rolin e tij në botën e sotme.

Ndërkaq, pjesa e dytë përfshin disa kapituj, që shqyrtojnë disa çështje të namazit sipas shkollës juridike hanefi. Nëpërmjet shembujve ilustrues dhe diskutimeve të hollësishme, kapitujt rreth namazit demonstrojnë mjaftueshëm filozofinë e sofistikuar ligjore të ndërmarrë nga shkolla juridike hanefi (dhe, për hir të së vërtetës, nga të gjitha medh'hebet) në derivimin e vendimeve të tyre ligjore nga tekstet burimore të Islamit.

Të gjitha vendimet janë mbështetur në argumente dëshmuese nga Kur'ani dhe Hadithi. Autori jep një prezantim të paanshëm të argumenteve në të gjithë librin. Ai nuk ka për qëllim as të fyejë dikë dhe as të përjetësojë mosmarrëveshjet dhe polemikat, por të deklarojë faktet në një stil të kthjellët dhe racional, me qëllim për t'i tërhequr vëmendjen kuptimit dhe arsyes së lexuesit.

Hyrje

Shumë myslimanë, në ditët e sotme, shpesh bëhen konfuzë nga paraqitja e ndryshimeve në mënyrën se si falen myslimanët e tjerë. Myslimanët e rinj, që nuk janë të vetëdijshëm për faktin se ekzistojnë katër shkolla tradicionale të jurisprudencës islame, janë veçanërisht të hutuar se pse dikush prej vëllezërve myslimanë të thotë "*amin*" në heshtje pas recitimit të sures "Fatiha", ndërsa një tjetër, tre rreshta më tutje, thotë "*amin*" me zë të lartë. Një besimtar mund të pyesë veten se pse disa myslimanë i ngrenë duart para se të shkojnë në ruku dhe pse disa të tjerë i lëshojnë krahët dhe duart e tyre anash?

Pa marrë parasysh se cilën metodë ndjek një person në namazin e tij, vëzhgimi i këtyre dallimeve mund të rezultojë mjaft konfuz për dikë që nuk është i informuar për mënyrat e ndryshme të namazit. Ky konfuzion, nëse rritet ose zgjatet, mund të bëjë një person që të fillojë të kritikojë të gjitha mënyrat e namazit, për të mos përmendur mënyrën e namazit të tij/saj. Për të shtuar këtë konfuzion, ka disa njerëz, të cilët, padrejtësisht dhe pa autorizim, sillen vërdallë duke iu thënë besimtarëve të tjerë se mënyra e tyre e namazit është e gabuar dhe se i Dërguari i Allahut kurrë nuk është falur në këtë mënyrë. Ata gjithashtu dënojnë rregullisht të gjithë ata që ndjekin një mendim tjetër nga ai i tyre.

Pra, cilat janë arsyet për dallimet e vërejtura në namaz? A janë disa nga këto metoda të pasakta dhe devijim nga mësimet e shenjta të Islamit? A ka vend për dallime të tilla në mënyrën se si adhurojnë myslimanët? Për më tepër, nëse janë të vlefshme të gjitha mendimet e katër shkollave tradicionale të ligjit islam, ose medhhebeve, a ka ndonjë që është më superior ndaj të tjerëve apo a janë të gjithë të njëjtë në sytë e Allahut xh.sh.?

Ndryshime graduale në modelin profetik

Namazi ka kaluar nëpër disa ndryshime graduale gjatë gjithë jetës së Pejgamberit a.s. Për shembull, në ditët e hershme të Islamit, lejohej të flitej në namaz. Ishte gjithashtu e lejueshme që të lëvizej gjatë namazit. Duart ngriheshin në pothuajse çdo pozicion, duke përfshirë ngritjen nga sexhdeja e parë. Po ashtu, në agjërim, një person duhej të fillonte agjërimin e tij që nga koha kur binte të flinte gjumë, edhe nëse kjo ndodhte menjëherë pas perëndimit të diellit. Mund të gjenden shumë shembuj të ndryshimeve dhe transformimeve që ndodhën në ritualet e ndryshme të adhurimit islam gjatë njëzet e tre viteve të profetësisë.

Për këtë arsye, një burim i mundshëm se përse disa transmetime që kanë të bëjnë me namazin duken se bien në kundërshtim me njëri-tjetrin, është transformimi gradual i namazit që ndodhi gjatë jetës së të Dërguarit të Allahut. Prania e këtyre transmetimeve, në dukje kontradiktore, është kështu një nga arsyet pse ka dallime akademike të mendimit sot në namaz dhe aspekte të tjera të adhurimit. Ishte mundi i imamëve muxhtehidë, që të analizonin këto kundërthënie dhe të përzgjedhin ato transmetime që do të ndihmonin në kuptimin dhe në formulimin e sunetit në mënyrë sistematike.

Disa dijetarë pohojnë se kjo është për shkak të dashurisë së Allahut për të Dërguarin e Tij që ai i mbajti gjallë veprimet dhe pozicionet e ndryshme që ai kryente gjatë jetës në formën e katër medhhebeve apo shkollave të jurisprudencës, Hanefi, Maliki, Shafi'i dhe Hanbeli.

Një nga qëllimet kryesore në përgatitjen e këtij libri ishte që të sigurojë për të gjithë njohjen me argumentet e namazit sipas shkollës juridike hanefi në "gjuhën angleze". Shpresohet që kjo do të lehtësojë një kuptim më të thellë të mendimit hanefi në lidhje me metodën e namazit dhe gjithashtu të sjellë më shumë besueshmëri në ato pikëpamje, veçanërisht për ata që ndjekin shkollën juridike

hanefi. Duke fituar njohuri për forcën e argumentit dhe metodologjinë e shëndoshë, përmes së cilës një shkollë juridike nxjerr vendimet e saj, një person mund të ndihet më i sigurt në pasimin e asaj shkolle.

Ky libër, edhe pse thekson disa nga dallimet e mendimit në mes të shkollave të ndryshme në lidhje me aspekte të caktuara të namazit, përqendrohet kryesisht në paraqitjen e mendimeve të njohura të medhhebit hanefi në ato çështje. Me mirësinë e Allahut, pjesa më e madhe e paqartësive që njerëzit kishin për çështje të tilla (ose nëpërmjet vështrimit të të tjerëve të faleshin ndryshe, ose duke u ndikuar nga ata që nuk ndjekin një nga katër shkollat tradicionale të jurisprudencës) është hequr nga botimet e mëparshme të këtij libri dhe botimeve të tjera të ngjashme.

Ligjshmëria e katër shkollave juridike

Duhet theksuar se qëllimi i kësaj pune nuk ka qenë, në asnjë mënyrë, zhvlerësimi i mendimeve të secilës prej tre shkollave tradicionale të jurisprudencës (Maliki, Shafi'i dhe Hanbeli). Secila prej katër shkollave ka burimet e saj në Kur'an dhe hadith dhe ato ndryshojnë vetëm në interpretim, zbatim dhe analizë shkencore të këtyre burimeve. Prandaj, është shumë e mundur që nëse dikush i gjen argumentet dhe dëshmitë e paraqitura në veprat e jurisprudencës hanefi të jenë të forta dhe bindëse, ai mund të perceptojë të njëjtën gjë kur lexon literaturë nga tre shkollat e tjera juridike. Për këtë arsye, imamët e mëdhenj kishin një respekt të thellë e të ndërsjellë për pikëpamjet ligjore të njëri-tjetrit. Si pasojë, pranimi i mendimeve të të katër shkollave ligjore si të vlefshme do të bëhej një gur themeli i jurisprudencës sunite. Sidoqoftë, etika që ka qenë dhe është mbajtur ende nga secila prej katër shkollave është:

Mendimi ynë është i saktë me mundësinë e të qenët gabim, dhe mendimi i tyre është gabim me mundësinë e të qenët i saktë.

Prandaj, dijetarët e një shkolle nuk i kritikojnë dijetarët e një shkolle tjetër për mendimet e parashtruara, por, për më tepër, pranojnë se secili po ndjek një interpretim të burimeve të njëjta të sheriatit (**Kur'ani dhe hadithi**) siç është parashtruar nga imamët e tyre, të cilët, që të gjithë, posedonin aftësitë për të nxjerrë vendime të drejtpërdrejta nga Kur'ani dhe hadithet e Pejgamberit a.s. Këto katër shkolla janë pranuar shekull pas shekulli nga pasuesit e sunetit dhe bashkësisë [ehlus-sunne uel-xhema'a].

Edhe pse ekzistojnë ata që nuk ndjekin një shkollë të jurisprudencës dhe pretendojnë se mbështeten vetëm në hadithe, në fakt, ajo që ata pretendojnë është një vend pranë imamëve sunitë. Këta njerëz po ashtu ndjekin interpretimet e dijetarëve që besojnë, gjë që është e ngjashme me ndjekjen e njërës prej katër shkollave të jurisprudencës islame. Megjithatë, dallimi është se ata zëvendësojnë mendimet e imamëve të drejtë të shekujve të mëparshëm me mendimet e dijetarëve të kohëve të mëvonshme. Është e rëndësishme të theksohet se kur përmenden mendimet mbi aspekte të ndryshme të adhurimit në këtë libër, përmenden vetëm emrat e atyre imamëve që kanë të njëjtin mendim me hanefitë për një çështje të veçantë, përderisa qëllimi kryesor i këtij libri është të paraqesë forcën e mendimit të medhhebit hanefi dhe jo të medhhebeve të tjera.

Për këtë arsye, termat si "grupi i parë" ose "grupi i dytë" janë përdorur kur i referohen atyre pikëpamjeve të ndryshme. Gjithashtu, kur ndodh që një konsensus i katër imamëve, për një çështje, diskutohet, mendimi që bie ndesh me konsensusin do të ishte opinioni i atyre që nuk ndjekin njërën nga shkollat tradicionale të jurisprudencës.

Formati i këtij libri

Ky libër trajton dymbëdhjetë nga aspektet më të rëndësishme të namazit, në të cilat ka dallime mendimi. Çdo kapitull fillon me një hyrje dhe më pas përmend mendimet e ndryshme shkencore

mbi aspektin e veçantë të adhurimit që po diskutohet. Argumentet nga Kur'ani, hadithet, thëniet e sahabeve dhe arsyetimi logjik, janë paraqitur më pas poshtë nëntitujve të tyre përkatës. Dhe në fund, ato hadithe që duket se bien në kundërshtim me mendimin hanefi janë analizuar dhe shpjeguar. Diskutimi pastaj përmblidhet me një përfundim.

Katër kapituj janë shtuar në fillim të librit. Ata diskutojnë rëndësinë e taklidit ose "pasimin e një shkolle në ligjin islam"; statusin e Abdullah bin Mes'udit; pozitën e Imam Ebu Hanifes si pasues (Tabi'in), dijetar dhe transmetues i haditheve; dhe pyetjen se cili mendim është i saktë sipas Allahut xh.sh. Shpresohet se këta kapituj do të ofrojnë njohuri të mëtejshme në metodologjinë e shkollës hanefi, në veçanti, dhe në diturinë tradicionale në përgjithësi.

Një tjetër pikë e rëndësishme për t'u mbajtur mend këtu është se një myslimani i mjafton të mbështetet në mendimet ligjore të secilës prej katër shkollave të ligjit islam pa i njohur saktësisht dëshmitë që qëndrojnë pas mendimit të tyre, meqenëse *taklid* do të thotë të ndjekësh një imam, ndërkohë që je i bindur se ai i ka interpretuar siç duhet tekstet e shenjta, në më të mirën e aftësisë së tij. Sidoqoftë, duke pasur parasysh pohimet e përsëritura, të bëra nga ata që nuk praktikojnë taklidin e një medhhebi, se shkollat tradicionale të jurisprudencës i bazojnë mendimet dhe vendimet e tyre mbi hamendje dhe analogji më shumë sesa në prova të shëndosha, ishte e nevojshme të përpilohen dëshmitë e medhhebit hanefi. Paraqitja e argumentit dhe qartësimi i metodologjisë së shkollës hanefi do t'i tregojë njeriut të thjeshtë se si medhhebi përpiqet për të nxjerrë vendime nga Kurani, Hadithi dhe burimeve të tjera të sheriatit [Ligji i Shenjtë].

Përpjekja e hartimit, studimit, analizimit dhe nxjerrjes së vendimeve nga burimet e shenjta, është një detyrë e vështirë për t'u ndërmarrë dhe sigurisht nuk është detyrë e një kërkuesi të diturisë, si përpiluesi i këtij libri. Një punë e tillë tashmë është kryer me mjeshtëri nga dijetarët më të mëdhenj të së kaluarës, si El-'Alame Bedrud-Dijn El-'Ajnij, Xhemalud-Dijn Ez-Zejle'ij, Murteda Ez-Zebijdij, Muhammed En-Nimauij, Dhafr Ahmed El-'Uthmanij dhe Enuar Shah Kashmirij, për të përmendur disa nga dijetarët e njohur hanefi në këtë fushë. Umeti i është shumë borxhli këtyre dhe dijetarëve të tjerë për ekspertizat që ndërmorën dhe veprat që prodhuan, të cilat janë llambat ndriçuese në errësirën e injorancës. Kjo është pjesë e trashëgimisë së vërtetë të umetit islam në formën e shkollave tradicionale.

Botimi i parë i kësaj vepre u doli në qarkullim në janar të vitit 1996, ndërsa autori ishte në vitin e tij të gjashtë të studimit në Darul-Ulum el-Arabije el-Islamije në Bury, Anglinë e Veriut. Me mirësinë e Allahut xh.sh., libri u mirëprit dhe gjeti pranim të gjerë. Kështu që një botim i dytë (i rishikuar dhe i zgjeruar) u përgatit dhe u botua në shtator të të njëjtit vit, së bashku me tre kapituj shtesë. Me mëshirën dhe mirësinë e Allahut të Lartësuar, si nevojë e kohës, është përgatitur ky botim i tretë i "Fiqh al-Imam". Ndryshimet që specifikohen në këtë botim janë si vijon:

(1) Çdo kapitull është rishikuar tërësisht dhe janë bërë shumë ndryshime në strukturën e gjuhës dhe të fjalisë.

(2) Shtrirja e faqes dhe formati i kapitujve janë ndryshuar për të lehtësuar leximin dhe kuptimin.

(3) Transliterimi i termave arabe është redaktuar, siç mund të vërehet nga vetë titulli, botuar fillimisht si "Fiqhul Imaam", tani "Fiqh al-Imam".

(4) Disa çështje të reja dhe argumente janë shtuar gjatë diskutimeve në kapitujt e ndryshëm.

(5) Shumë terma arabe të përdorur në botimet e mëparshme janë zëvendësuar me ekuivalentet e tyre në anglisht, së bashku me ato arabisht në kllapa ku është parë e nevojshme.

(6) Modeli i shkrimit Chicago është zbatuar drejtpërdrejt, aq sa është e mundur, megjithëse me disa përjashtime në prezantimin e këtij libri. Për shembull, terma të përbashkët arabë si hadith, selam, medhheb dhe rek'a, janë bërë shumës në anglisht vetëm duke shtuar një "s", por në rastin e rek'a, një "t" është shtuar gjithashtu për qartësi.

Gjithashtu do të ishte mirë të përmendim, në këtë pikë, burimet kryesore të referencës për këtë vepër. Pjesa më e madhe e diskutimeve në këtë libër bazohen në veprat e njohura të fik'hut dhe

hadithit, në arabisht dhe urdu, të dijetarëve të njohur hanefi. Punimet në vijim përbëjnë materialin kryesor burimor të këtij libri:

1. *Mea'rif es-Sunen* [Njohja e rrugëve], një koment i pjesshëm i Sunenit të Tirmidhiut në arabisht, nga dijetari i ndjerë hanefi, i shkencës së hadithit, El-Alame Jusuf El-Bennurij i Pakistanit.

2. *Derse Tirmidhi*, një shpjegim i kapitujve mbi adhurimin (ibadat) të Sunenit të Tirmidhiut në urdu nga dijetari i njohur bashkëkohor Mufti Takij El-'Uthmanij.

3. *Tendhijmul-Eshtat*, një koment i plotë dhe gjithëpërfshirës (ende konçiz) në urdu Mishkatul-Mesabijh nga Meulana Ebul-Hasen, një mësues i hadithit dhe shkencave të tjera islame në Bangladesh.

4. *Fet'hul-Mulhim*, një koment i tre vëllimeve në arabisht të pjesës së parë të Sahih Muslim nga komentuesi i madh dhe dijetari i hadithit Meulana Shebijr Ahmed El-'Uthmanij, i cili më pas u kompletua nga Mufti Takij El-'Uthmanij në pesë vëllime të mëtejshme të njohura si Tekmile (Plotësimi).

5. *Euxhezu el-Mesalik*, një koment i zgjeruar, në gjuhën arabe, i Muuata (Shtegu i shkelur - Imam Malik) nga dijetari i famshëm i hadithit, i nënkontinentit indian, Shejh Zekerija El-Kandehleuij.

6. *Ikhtilafe ummat owr sirate mustaqim*, një vepër në urdu nga dijetari i fundit i hadithit, fik'hut dhe tesaufit, Shejh Jusuf Ludhyanvi i Pakistanit.

7. *Eshrefu et-Teudijh* (Sqarimi më fisnik), një shpjegim në urdu i Mishkatul-Mesabijh, nga Meulana Nadhir Ahmed, një mësues i njohur i hadithit në Pakistan.

Vepra të tjera të konsultuara janë dhënë në bibliografi.

Shumica e haditheve dhe teksteve të cituara në librat e renditur më sipër janë verifikuar nga burimet e tyre origjinale nga përpiluesi i këtij libri. Ato që nuk janë verifikuar (kryesisht për shkak të mungesës së teksteve burimore origjinale te përpiluesi) janë dalluar nga një "**U**" në referencë.

Së fundi, në pajtim me hadithin e të Dërguarit të Allahut a.s., i cili thekson se "Ai që nuk i falënderon njerëzit nuk e falënderon Allahun", e përfundoj këtë hyrje duke përmbushur detyrën e gëzueshme të shprehjes së mirënjohjes për të gjithë ata që kanë ndihmuar në çdo lloj mënyre ose forme në të gjitha botimet e këtij libri. Në mënyrë të veçantë dua të falënderoj mësuesit e mi, të cilët ishin kanale të mëdha frymëzimi, dijeje dhe udhëzimi për mua, po ashtu edhe familjen, miqtë e kolegët e mi, pa të cilët kjo punë do të ishte e vështirë. Allahu është hollësisht i njohur për kontributin e tyre, sado i paktë që mund të duket. Allahu i shpërbleftë ata që të gjithë me begati në këtë botë dhe në tjetrën dhe e pranoftë këtë kontribut modest prej meje, familjes, mësuesve dhe miqve të mi. Amin.

Abdurrahman Bin Jusuf Mangera
11 maj 2003 / Rebiul Euel 9, 1424

PJESA E PARË

1. Taklidi
2. Ebu Hanife
3. Abdullah bin Mesu'd r.a.
4. E vërteta sipas Allahut

I

Taklidi: Pasimi i njërës prej shkollave të Ligjit Islam

Qëllimi kryesor i këtij libri është të sigurojë një diskutim të hollësishëm mbi ato aspekte të namazit, të cilat janë subjekt i dallimeve në mendim ndërmjet katër shkollave juridike (medhhebeve - të Ligjit Islam), duke i kushtuar një vëmendje të veçantë mendimit të shkollës hanefite. Sidoqoftë, meqenëse edhe vetë koncepti i taklidit apo i ndjekjes së një shkolle ligjore islame është i panjohur për shumë myslimanë, atëherë është e nevojshme që së pari ta shtjellojmë këtë koncept.
Në këtë aspekt, taklidi do të diskutohet në tre temat e mëposhtme:
(**1**) Çfarë është taklidi;
(**2**) Taklidi: ndjekja, pasimi i një imami në çështjet e sheriatit;
(**3**) Të ndjekësh një imam në çdo çështje juridike.
Ky shqyrtim do të mënjanojë në mënyrë të suksesshme çdo çoroditje në lidhje me dukurinë e taklidit dhe do të qetësojë të gjithë ata, të cilët kërkojnë qartësim në lidhje me këtë çështje.

Çfarë është taklidi?

Përkufizim

Kuptimi gjuhësor: "Taklid është një emër foljor, që rrjedh nga rrënja **k-l-d** e që do të thotë të vendosësh, *të mbërthesh ose të stolisësh me një gjerdan"*.
Kuptimi fetar: "*Pranimi i pohimeve të dikujt tjetër pa kërkuar (prej tij) prova apo argument, duke qenë i bindur se pohimi është bërë në përputhje me faktet dhe provat*".

Taklidi në përgjithësi

Aftësia e taklidit është qenësisht ekzistuese brenda nesh. Nëse nuk do t`u kishim bërë taklid prindërve dhe mësuesve tanë, atëherë ne do të ishim privuar madje edhe nga nevojat më bazike dhe fillestare të njerëzimit. Njeriu, për nga natyra, është i pajisur me aftësinë për të imituar dhe ndjekur të tjerët. Nëse nuk do të ishte kështu, atëherë ne do ta kishim pasur të pamundur të mësonim gjuhën amtare.

Nëse ne do të kishim refuzuar të pranonim, pa pyetur për provat, çdo urdhërim, shenjë dhe thirrje të mësuesve tanë, atëherë do të kishim qenë injorantë madje edhe për alfabetin e gjuhës që flasim, të mos përmendim pastaj studimin dhe shkrimin e librave. Krejt jeta jonë, çdo aspekt i saj: ngrënia, pirja, veshja, ecja, paga etj, është e lidhur me konceptin e taklidit. Zhvillimi ynë intelektual

dhe kulturor është rezultat i taklidit që u kemi bërë prindërve dhe mësuesve tanë, si edhe të tjerëve përveç tyre.

Nëse terminologjia teknike e çdo dege të dijes nuk do të ishte përvetësuar mbi bazën e taklidit (domethënë pa vënë në dyshim autoritetin e asaj terminologjie), atëherë nuk do të kishim mundësinë të arrinim zotërimin e asaj dijeje. Nëse kuptimi i fjalëve dhe përdorimi idiomatik i tyre nuk do të ishte përftuar përmes taklidit të gjuhësisë dhe normave të ligjërimit gjuhësor, atëherë ne nuk do të kishim mundur dot të mësonim asnjë gjuhë.

Ndonjëherë njeriu mëson efektet e këqija të helmit apo efektet shëruese të ilaçeve përmes taklidit. Në luftë, nëse një ushtri nuk pranon çdo urdhër të komandantit, pa e diskutuar atë, atëherë fitorja nuk mund të arrihet. Nëse instancat e ndryshme qeveritare nuk i binden ligjit të dekretuar nga organet ligjvënëse, atëherë ligji dhe rendi në vend nuk mund të mund të ruhen.

Përmbledhtazi, përparimi dhe përsosmëria e jetës sonë fizike, shpirtërore, intelektuale, akademike, morale e sociale është thellësisht e rrënjosur në taklid, domethënë në pranimin dhe bindjen ndaj autoriteteve përgjegjëse.

Domosdoshmëria e Taklidit

Në jurisprudencën islame ekzistojnë dy lloj obligimesh: "vuxhub bi dhat" dhe "vuxhub bil-gajr". "Vuxhub bi dhat" do të thotë "e detyrueshme në vetvete" - me fjalë të tjera, veprime të urdhëruara apo të ndaluara nga ligji islam për shkak të diçkaje të brendshme në natyrën e tyre, siç është për shembull, urdhërimi për të falur namazin dhe largimi nga shirku (idhujtaria).

"Vuxhub bil-gajr" do të thotë "e detyrueshme për shkak të një faktori të jashtëm" - me fjalë të tjera, veprime të cilat nuk janë të detyrueshme apo të ndaluara në vetvete, por që përbëjnë bazën për veprime të tjera të cilat janë veçanërisht të urdhëruara apo të ndaluara në Kur'an dhe Hadith. Më mirë le të themi se këto veprime marrin natyrën obliguese të veprimeve të tjera, për të cilat këto janë baza. Një shembull i tillë është shkrimi i Kur'anit të Shenjtë dhe i hadithëve. Raportohet nga Abdullah bin Omeri r.a., se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë: "*Ne jemi një komb që as nuk shkruajmë e as nuk llogarisim.*"[1]

Ky hadith, përmes nënkuptimit (meqenëse ai është thënë në lidhje me shikimin e hënës) mohon shkrimin e Kur'anit dhe të Hadithit. Megjithëkëtë, u pa e domosdoshme që të regjistrohej Kur'ani dhe hadithet me shkrim, në mënyrë që të ruhej vërtetësia e tyre dhe të zgjerohej disponueshmëria e tyre. Ky veprim nuk bie në kundërshtim me hadithin e lartpërmendur, pasi askush nuk e ka vënë në dyshim domosdoshmërinë e shkrimit të Kur'anit dhe Hadithit dhe askush nuk ka kërkuar prova për një gjë të tillë.

Ruajtja e Kur'anit dhe Hadithit është një veprim kategorikisht i urdhëruar (vuxhub bi dhat) dhe i kërkuar në Sheriat. Eksperienca na mëson se një ruajtje e tillë është normalisht e pamundur pa ruajtur Kur'anin dhe Hadithin me shkrim. Për këtë arsye, shkrimi i Kur'anit dhe Hadithit është konsideruar obligim (vaxhib). Në lidhje me regjistrimin e Kur'anit dhe Hadithit me shkrim ekziston edhe konsensusi i umetit mysliman, një konsensus i cili përgjatë shekujve është raportuar me zinxhir të pashkëputur transmetimesh. Nevoja për shkrimin e këtyre dy burimeve është klasifikuar si "vuxhub bil-gajr". Në të njëjtën mënyrë, taklidi ose "ndjekja e dikujt në çështjet e Ligjit Islam" është deklaruar si thelbësore ose vaxhib, i klasifikuar si "vuxhub bil-gajr". Në bazë të arsyeve që dhamë më lart, ne gjejmë prova të bollshme për domosdoshmërinë e taklidit.

Taklidi është veçanërisht i rëndësishëm në këtë kohë, kur shumica e myslimanëve janë të paditur për shkencat bazë islame. Kështu që, pa taklid, ndjekja e një urdhërese të qartë dhe kategorike të sheriatit do të ishte pothuajse e pamundur. Taklidi është njëkohësisht thelbësor dhe i

---

[1]. Sahih Buhari; Sahih Muslim.

detyruar për të gjithë ata të cilët, madje, nuk kanë përvetësuar as bazat e Sheriatit dhe të metodave të nxjerrjes së rregullave (ixhtihad) nga teksti i shenjtë.

Argumentet e përftuara nga hadithet

El-Esued bin Jezijd transmeton: "*Muadhi erdhi te ne në Jemen si mësues. Ne e pyetëm atë rreth atij personi i cili kishte vdekur duke lënë (si trashëgimtarë) një vajzë dhe motrën e tij. Ai vendosi që gjysma e pasurisë t`i jepej vajzës dhe gjysma motrës së tij.*"[2]

Kjo ngjarje ndodhi gjatë jetës së Profetit a.s. Nga ky hadith mund të nxjerrim një sërë përfundimesh:

Taklidi praktikohej gjatë jetës së Profetit a.s. Pyetësi nuk kërkoi argumente apo bazën nga ku ishte nxjerrë vendimi. Ai e pranoi atë, duke u bazuar tek integriteti, devotshmëria dhe drejtësia e Muadhit r.a. Ky është një shembull i qartë i taklidit të praktikuar.

Profeti a.s. nuk i kritikoi njerëzit e kohës së tij, që kishin ndjekur Muadhin r.a. dhe as nuk pati ndonjë kundërshti ndaj kësaj çështjeje.

Ky hadith është provë(argument-dëshmi) për vlefshmërinë e *taklid shakhsi*-t ose ndryshe "ndekja e një personi në çështjet e Sheriatit Islam". I Dërguari i Allahut a.s. e kishte emëruar Muadhin r.a., që të siguronte udhëzimin fetar të banorëve të Jemenit. Është e qartë se i Dërguari i Allahut a.s. u siguroi jemenasve të drejtën dhe lejen për t'iu referuar Muadhit r.a. në çështjet e fesë. Në këtë mënyrë lejueshmëria dhe vlefshmëria e taklidit është e qartë, veçanërisht për shkak të mbizotërimit të saj në kohën madhështore të Profetit a.s.

Problemet që sjell hedhja poshtë e taklidit

Është i mirënjohur fakti që shumë njerëz, për të mos thënë shumica e tyre, në këtë kohë, nuk e modelojnë jetën e tyre sipas shembullit të Profetit të Allahut a.s. Si rrjedhojë, ata udhëhiqen nga egoizmi, qëllimet e liga, epshi, mungesa e sinqeritetit, dinakëria, grindjet, anarkia dhe kundërshtimi ndaj konsensusit të dijetarëve të udhëzuar. Ky fakt dërgon në mënyrë të pashmangshme drejt nënshtrimit të fesë ndaj dëshirave njerëzore. Hadithet për fitnet (grindjet, sprovat dhe fatkeqësitë) na kanë paralajmëruar për shtimin e këtyre cilësive të liga te njeriu dhe dijetarët e fesë kanë qenë të ndërgjegjshëm për këtë dukuri.

Mungesa e *taklidi shakhsi*-t mund të shkaktojë shumë dëme dhe pasoja në fe. Një prej të këqijave shkatërruese që do të ngrejë krye në mungesë të *taklidi shakhsi*-t është shfaqja e muxhtehidëve të vetëshpallur. Shumë njerëz do ta konsiderojnë veten si të aftë për të deduktuar rregulla fetare dhe do të hyjnë në procesin e arsyetimit analogjik të sheriatit (kijas). Ata do ta konsiderojnë veten të barabartë apo më të mëdhenj në gradë sesa muxhtehidët e shquar të epokave të hershme të Islamit.

Për shembull, muxhtehidët e mëparshëm kanë pohuar në mënyrë të besueshme se shumë ligje bazohen në çështje specifike [mu'alal] dhe në shkaqe të paspecifikuara. Duke cituar këtë, disa modernistë mund të pohojnë se edhe urdhërimi për të marrë abdes për falje është i bazuar në një çështje specifike. Sipas tyre, ky urdhërim mund të ketë qenë specifik për arabët e asaj kohe, puna e të cilëve, kujdesja për kafshët, i vinte ata në kontakt të përhershëm me papastërtitë, të cilat e bënin të domosdoshëm pastrimin ritual në formën e abdesit. Në bazë të kësaj që sapo thamë, ata mund të pohojnë që, duke qenë se njerëzit e ditëve tona jetojnë në kushte të një higjiene më të madhe, atëherë abdesi nuk është më i domosdoshëm për t'u falur.

---

2. Sahih Buhari 2:297.

Taklidi: Ndjekja e një imami në çështjet e Sheriatit[3]

Shtrohet pyetja: "Disa njerëz pohojnë se taklidi, ndjekja e shkollës juridike të një imami, është e paligjshme në Sheriat. Ata këmbëngulin se është mirë që një musliman i vërtetë të ndjekë vetëm Kur'anin dhe Sunetin. Ata pohojnë gjithashtu se të ndjekësh një imam në çështjet e Sheriatit është e barabartë me shirkun (politeizmin), pasi shkollat hanefi, maliki, shafi dhe hanbeli janë formuar rreth dyqind vjet pas vdekjes së Pejgamberit a.s., kështu që janë sajesa të urryera (bidat). Disa të tjerë theksojnë faktin se një mysliman duhet të kërkojë udhëzim drejtpërdrejt nga Kur'ani dhe Suneti dhe asnjë ndërhyrje e ndonjë imami nuk është e nevojshme, për të praktikuar (siç duhet) Sheriatin. Ju lutem, shpjegoni se sa i saktë është ky këndvështrim?!

Përgjigjja e myftiut Teki Uthmanij

Ky këndvështrim është i bazuar në disa keqkuptime që lindin nga trajtimi i panevojshëm i çështjeve të ndërlikuara që përfshihen në të. Sqarimi i plotë i këtij këndvështrimi të gabuar do të kërkonte një artikull të detajuar. Gjithsesi, unë do të përpiqem të shpjegoj sa më përmbledhtazi pikat bazë të çështjes në fjalë.

Është e vërtetë se bindja, në kuptimin e plotë e të vërtetë, i përket vetëm Allahut xh.sh. Ne si myslimanë nuk i bindemi askujt tjetër përveç Tij. Kjo është kërkesa logjike e doktrinës së teuhidit (besimit në njëshmërinë e Allahut xh.sh.). Bindja ndaj të Dërguarit të Allahut na është bërë obligim vetëm për faktin se ai na ka përçuar urdhërimet hyjnore, përndryshe ai nuk zotëron asnjë status hyjnor, që do ta bënte meritor për bindjen tonë. Duke iu bindur dhe duke vepruar në përputhje me mësimet e të Dërguarit a.s., ne përfitojmë kënaqësinë e Allahut xh.sh.

Sidoqoftë, thelbi i çështjes qëndron në faktin se interpretimi i Kur'anit dhe Sunetit nuk është i thjeshtë. Ai kërkon një studim intensiv dhe të gjerë të burimeve të shenjta të Sheriatit, i cili nuk mund të ndërmerret nga një person i pakualifikuar në këtë fushë. Nëse çdo musliman do të obligohej që të konsultonte personalisht Kur'anin dhe Sunetin për çdo çështje apo problem që do t`i shfaqej, kjo do ta ngarkonte atë me përgjegjësi, që do të ishte pothuajse e pamundur për t`u përmbushur. Kjo ndodh për arsye se nxjerrja e rregullave të Sheriatit nga Kur'ani dhe Suneti kërkojnë një njohje tërësore të gjuhës arabe dhe të gjitha shkencave që lidhen me të – cilësi kjo që nuk mund të zotërohet nga çdo person.

Zgjidhja e vetme është që disa njerëz ta pajisin veten me dijen e kërkuar nga Sheriati, ndërsa të tjerët duhet t'i pyesin ata për rregullat e jetës së tyre të përditshme. Kjo është saktësisht ajo që Allahu xh.sh. ka urdhëruar për myslimanët në ajetin vijues:

"**…por prej çdo bashkësie, një grup të mbetet prapa, që të thellohet në mësimin e fesë dhe kështu të këshillojë popullin e tij pasi të kthehet nga lufta, që t'i frikësohet Allahut**".[4]

Ky ajet i shenjtë kuranor përcakton qartësisht, se një grup myslimanësh, duhet t'ia dedikojnë vetveten përftimit të dijes së Sheriatit dhe të tjerët, duhet të konsultohen me ta për gjykimet që kërkojnë. Nëse një person pyet një dijetar të besueshëm (alim) rreth një rregulli juridik (të sheriatit) për një çështje të caktuar dhe vepron sipas këshillës së tij, a mundet një person i arsyeshëm ta akuzojë atë për idhujtari (shirk), duke u argumentuar se në këtë rast ai ka ndjekur këshillën njerëzore në vend të Kur'anit dhe Sunetit? Padyshim që jo.

---

3. Pjesa në vijim është marrë nga kapitulli hyrës i librit të Shejh Masihullah Xhelalabadi me titull "Taklidi dhe Ixhtihadi".
4. Kur'an, Et-Teube 9:122.

Arsyeja është e vetëkuptueshme, sepse ai nuk ka braktisur bindjen ndaj Allahut xh.sh. dhe të Dërguarit a.s. Përkundrazi, duke vepruar kështu, ai ka kërkuar mënyrën për t'iu bindur atyre.

Duke mos qenë i ditur me urdhëresat e Sheriatit, ai konsultoi një dijetar, në mënyrë që të njihte se çfarë kërkon Allahu xh.sh. prej tij. Ai nuk e ka marrë dijetarin si subjektin e bindjes së tij, por përkundrazi, e ka konsideruar atë si një interpretues të urdhërimeve hyjnore. Askush nuk mund ta akuzojë atë për praktikim të idhujtarisë (shirkut).

Ky është thelbi i taklidit: një person që nuk është i aftë të kuptojë Kur'anin dhe Sunetin, konsultohet me një jurist mysliman, shpesh i quajtur edhe imam, dhe vepron në përputhje me interpretimin e dhënë prej tij në lidhje me Sheriatin. Personi në fjalë nuk e ka konsideruar asnjëherë imamin si të denjë për t'iu bindur (ashtu siç i bindemi Allahut), por kërkon udhëzimin e tij, në mënyrë që të kuptojë kërkesat e Sheriatit, meqenëse ai nuk ka akses të drejtpërdrejtë në Kur'an dhe Sunet, apo nuk zotëron dijen e duhur për të nxjerrë rregullat e Sheriatit nga këto burime. Një veprim i tillë quhet *taklid* ndaj një juristi apo imami. Kështu që si mund të thuhet se taklidi është i barabartë me shirkun?

Imami apo juristi i kualifikuar, i cili ia ka dedikuar jetën ixhtihadit, ka përmbledhur rregullat e Sheriatit në përputhje me interpretimet e tij respektive të burimeve të Sheriatit në një formë pothuajse të kodifikuar. Përmbledhja e rregullave të Sheriatit në përputhje me interpretimet e një juristi të caktuar quhet "medhhebi" ose "shkolla juridike" e atij juristi.

Kështu që, shkolla e një imami nuk është diçka paralele me Sheriatin, apo diçka e huaj për të. Në fakt, ajo është një interpretim specifik i sheriatit dhe një përmbledhje e renditur e rregullave kryesore të sheriatit të nxjerra nga Kur'ani dhe Suneti nga një jurist i besueshëm, për t'i ardhur në ndihmë ndjekësve të Islamit. Pra, ai që ndjek një medh'heb të caktuar, është duke ndjekur Kur'anin dhe Sunetin sipas interpretimit të një juristi të besueshëm, të cilin, ai/ajo e sheh si më të besueshmin dhe më të diturin në çështjet e Sheriatit.

Sa i përket dallimeve ndërmjet shkollave juridike, ato kanë lindur si pasojë e interpretimeve të ndryshme të mundshme të rregullave të përmendura apo të nxjerra nga Kur'ani dhe Suneti. Në mënyrë që ta kuptojmë më qartë këtë pikë, është e rëndësishme të dimë se rregullat e përmendura në Kur'an dhe Sunet ndahen në dy kategori të ndryshme.

Lloji i parë i rregullave janë ato që janë përmendur në burimet e shenjta me fjalë kaq të qarta saqë nuk mund të kenë vetëm se një interpretim. Pra, ato nuk mund të marrin më shumë se një interpretim. Në këtë kategori futet namazi, zekati, agjërimi, haxhi, ndalimi i mishit të derrit dhe imoralitetit. Në lidhje me këto tema, ndërmjet dijetarëve myslimanë nuk janë shfaqur asnjëherë mendime të ndryshme. Të gjitha shkollat juridike janë plotësisht dakord në interpretimin e tyre, kështu që nuk ka vend për ixhtihad apo taklid. Gjithashtu, duke qenë se çdokush mund t'i kuptojë këto çështje nga Kur'ani dhe Suneti, nuk është e nevojshme që të konsultohet ndonjë imam apo jurist në lidhje me to. Nga ana tjetër, gjenden disa rregulla të Sheriatit, që nxirren nga Kur'ani dhe Suneti, ku mund të shfaqet një nga mundësitë në vijim.

1- Fjalët e përdorura në burimet e shenjta mund të lejojnë më shumë se një interpretim. Për shembull, gjatë përmendjes së periudhës së pritjes të një gruaje të divorcuar, Kur'ani ka përdorur shprehjen e mëposhtme: "**Gratë e ndara duhet të presin tri cikle**"[5]. Në gjuhën arabe përdoret fjala "**kuru**" me kuptimin "cikle". Kjo fjalë ka dy kuptime. Ajo nënkupton si një "*periudhë e menstruacioneve*", ashtu edhe një "*periudhë e pastërtisë*" (d.m.th. tuhur). Të dyja këto kuptime janë të mundshme, në lidhje me ajetin dhe përmbajnë rrjedhoja ligjore të ndryshme.

5. Kur'ani, El-Bekare 2:228.

Pyetja që e bën të domosdoshme ushtrimin akademik të juristit është kjo: Cili prej dy kuptimeve është synuar në këtë ajet? Gjatë përgjigjes së kësaj pyetjeje, opinionet juridike mund të dallojnë nga njëri-tjetri, siç edhe ka ndodhur në realitet.

Imam Shafiu e ka interpretuar fjalën "**kuru**" si "periudhë e pastërtisë", ndërsa Imam Ebu Hanifja e ka interpretuar atë si "periudha e menstruacionit". Të dy kanë sjellë një varg arsyesh për të mbështetur opinionet e tyre dhe asnjëri prej dy mendimeve të cekura më lart nuk mund të mohohet plotësisht. Ky shembull nxjerr në pah një prej shkaqeve të dallimeve në mendime midis shkollave të ndryshme të jurisprudencës islame.

2- Ndonjëherë, ndërmjet dy hadithеve të Profetit a.s. shfaqen mospajtime, kështu që një juristi i duhet t'i harmonizojë ato, ose të parapëlqejë njërin ndaj tjetrit. Edhe në këtë rast, këndvështrimet e juristëve mund të jenë të ndryshme nga njëri-tjetri. Për shembull, ekzistojnë dy grupe hadithesh, që gjenden në koleksionet e njohura të hadithit, që rrëfejnë sjellje të ndryshme të Profetit a.s. gjatë rënies në ruku. Grupi i parë i hadithеve përmend se Profeti a.s. e kishte zakon të ngrinte duart para se të binte në ruku, ndërsa grupi i dytë përmend se ai i ngrinte duart e tij vetëm në fillim të namazit (në tekbirin fillestar). Juristët myslimanë, ndonëse kanë pranuar se të dyja metodat janë të vlefshme, gjithsesi kanë shprehur mendime të ndryshme në lidhje me pyetjen se "cila prej tyre është më e preferuara?". Situata të tilla shkaktojnë dallime në mendime midis shkollave të ndryshme juridike.

3- Gjenden shumë çështje që nuk përmenden drejtpërdrejt në Kur'an dhe Sunet. Zgjidhja e tyre kërkohet qoftë përmes përdorimit të analogjisë ose përmes shembujve që gjenden në burimet e shenjta dhe të cilat kanë një lidhje indirekte me subjektin. Sërish, në raste të tilla juristët mund të kenë qasje të ndryshme rreth nxjerrjes së zgjidhjes së kërkuar nga Kur'ani dhe Suneti. Këto janë shkaqet bazë të dallimeve në mendim ndërmjet shkollave të ndryshme juridike islame. Këto dallime nuk janë në asnjë mënyrë një e metë e Sheriatit, përkundrazi, ato janë një burim fleksibiliteti, që përbën një fushë të gjerë të kërkimeve akademike të udhëhequra nga parimet e Sheriatit dhe të vendosura përmes Kur'anit dhe Sunetit për të gjitha kohërat.

Nga një jurist mysliman, që zotëron të gjitha kualifikimet për të bërë ixhtihad, pritet që të bëjë ç'është e mundur, për të nxjerrë kuptimin real të Kur'anit dhe Sunetit. Nëse e bën këtë brenda të gjitha kapaciteteve të tij dhe me sinqeritet, ai do të shpërblehet për përmbushjen e kësaj detyre dhe askush nuk mund ta akuzojë për braktisje të Sheriatit, madje edhe në rastin kur mendimi i tij mund të duket më i dobët se ai i të tjerëve. Kjo është një rrethanë natyrore dhe logjike, që gjendet në çdo sistem ligjor.

Ligjet e vendosura në çdo strukturë ligjore nuk mbulojnë çdo detaj të hollësishëm dhe çdo situatë të mundshme. Gjithashtu, këto ligje shpesh janë të hapura ndaj më shumë se një interpretimi dhe ndaj gjykatave të ndryshme, të cilat gjatë përpjekjes për t'i kuptuar ato, shpesh kanë mendime të ndryshme rreth kuptimit të tyre.

Një gjykatë mund ta kuptojë një ligj në një mënyrë të caktuar, ndërsa një tjetër mund ta kuptojë atë në një mënyrë krejt të ndryshme. Kështu që askush nuk mund të thotë se juristët kanë treguar mungesë respekti ndaj ligjeve të Islamit, duke arritur në përfundime të ndryshme. Duke qenë se çdo gjykatë ligjore synon të aplikojë ligjin, me sa ka mundësi, detyra e saj ndaj Ligjvënësit (Allahut xh.sh.) është e shlyer dhe juristët do të shpërblehen për këtë.

Për shembull, nëse një nga gjykatat e përmendura më lart, është një gjykatë e lartë, atëherë të gjitha gjykatat e ulëta dhe njerëzit, që jetojnë nën autoritetin e saj, janë të detyruara të ndjekin vendimet e marra nga gjykata e lartë, madje edhe nëse mendimi i tyre personal mund të jetë i ndryshëm nga ai i gjykatës së lartë. Në një rast të tillë, nëse gjykatat e ulëta ndjekin vendimin e gjykatës së lartë, askush nuk mund të pohojë se ato nuk janë duke ndjekur ligjin apo se po e

konsiderojnë gjykatën e lartë si ligjvënëse. Kjo ndodh për arsye se në të vërtetë, në rastin tonë, gjykatat e ulëta kanë ndjekur vendimin e gjykatës së lartë, si një interpretuese e besueshme e ligjit dhe jo si ligjvënëse.

Në të njëjtën mënyrë, medhhebet e juristëve myslimanë nuk sigurojnë asgjë më shumë sesa një interpretim të vlefshëm të Sheriatit. Një jurist i kualifikuar mund të mos jetë në një mendje me një tjetër jurist, por ai nuk mund të akuzohet se është duke neglizhuar ligjet e Sheriatit dhe as ndjekësit e një shkolle të caktuar ligjore nuk mund të akuzohen nga askush se janë duke kryer idhujtari. Arsyeja për këtë është se këta myslimanë janë duke ndjekur një shkollë juridike si një interpretuese të besueshme të Sheriatit.

Pyetja tjetër që mund të bëhet është: Si duhet të sillet një individ në lidhje me praninë e shumë shkollave juridike dhe cilën prej tyre duhet të ndjekë? Përgjigja është shumë e thjeshtë. Të gjitha këto shkolla juridike (medh'hebe) kanë qenë serioze në përpjekjet e tyre për të deduktuar kuptimin e vërtetë të Sheriatit, kështu që ato janë të gjitha të vlefshme. E mira është, që një individ të ndjekë një nga shkollat e imamëve të mirënjohur, për të cilin ai është i bindur se ka qenë më i dituri dhe më i devotshmi prej të tjerëve. Ndonëse juristët myslimanë, të cilët kanë ushtruar ixhtihadin, kanë qenë të shumtë në numër, përsëri shkollat e katër imamëve (Ebu Hanife, Malik, Shafi dhe Ibn Hanbel) janë konsideruar si më gjithëpërfshirëset, më të organizuarat dhe më seriozet deri në ditët tona. Umeti mysliman në tërësi i ka konsideruar këta katër imamë si interpretuesit më të besueshëm të Sheriatit.

Pjesa tjetër e shkollave juridike ose nuk janë mjaftueshëm gjithëpërfshirëse, në kuptimin që ato nuk përmbajnë të gjitha aspektet e Sheriatit, ose nuk janë ruajtur në një formë të besueshme. Për këtë arsye, shumica e umetit mysliman i përket njërës prej këtyre katër shkollave juridike. Nëse një person pranon një nga shkollat juridike islame si interpretim të Sheriatit, atëherë obligimi i tij për të ndjekur Sheriatin konsiderohet i përmbushur.

Kjo është panorama e qartë e konceptit të taklidit për sa i përket shkollave juridike. Shpresoj që ky shpjegim të jetë i mjaftueshëm për të treguar se taklidi nuk ka të bëjë me shirkun (ta barazosh Allahun me një krijesë të Tijën), por, në fakt, është një mënyrë e thjeshtë dhe e lehtë për të ndjekur Sheriatin.

Të ndjekësh një imam në çdo çështje juridike

Pyetje

Përgjithësisht myslimanët suni besojnë se çdonjëra prej katër shkollave juridike (hanefi, maliki, shafi dhe hanbeli) – duke marrë të mirëqenë që të gjitha ato janë interpretime të mundshme të Sheriatit, janë të sakta dhe asnjëra prej tyre nuk mund të konsiderohet në kundërshtim me Sheriatin. Në të njëjtën kohë, ne shohim se ndjekësit e shkollës hanefite nuk largohen nga mendimi hanefi dhe nuk përvetësojnë mendimin shafi apo maliki në çështjet juridike. Mbi të gjitha, ata e konsiderojnë si të ndaluar të ndjekësh këndvështrimet e një tjetër juristi në një çështje të veçantë juridike. Si mund të përputhet kjo qasje me besimin se të katër shkollat juridike konsiderohen të sakta? Në pamje të parë duket se, nëse të katër shkollat juridike janë të sakta, atëherë nuk ka asgjë të keqe nëse hanefijtë ndjekin shafiijtë, malikijtë apo hanbelijtë në disa çështje specifike juridike.

Përgjigja e myftiut Teki Uthmanij

Është e vërtetë se të katër shkollat juridike janë bazuar mbi të vërtetën dhe se ndjekja e çdonjërës prej tyre është e lejuar, në mënyrë që të ndiqet Sheriati. Megjithatë, një person që nuk është specialist, të cilit i mungon aftësia për të krahasuar argumentet e çdo shkolle juridike, nuk mund të analizojë dhe të pranojë mendime të ndryshme, për të përmbushur dëshirat e tij personale.

Arsyeja pas një qëndrimi të tillë është e dyfishtë. Allahu xh.sh. ka urdhëruar prerazi në një numër të ndryshëm ajetesh kur'anore ndjekjen e udhëzimit të Sheriatit dhe ka ndaluar rreptësisht, që një njeri të ndjekë epshet e tij karshi rregullave të Sheriatit. Një jurist mysliman, gjatë interpretimit të burimeve të Sheriatit, nuk përpiqet asnjëherë të përmbushë dëshirat e tij personale. Dijetarët myslimanë përpiqen të bëjnë çfarë është e mundur, që të zbulojnë frymën e Sheriatit dhe t'i mbështesin opinionet e tyre mbi forcën e provave dhe jo thjesht të kërkojnë atë që u vjen më shumë për shtat. Ata nuk zgjedhin një interpretim të caktuar thjesht mbi faktin se ai u shkon për shtat tekave të tyre; ata e zgjedhin atë mbi bazën e fuqisë që ai përmban. Nëse një personi, i cili nuk e ka studiuar Ligjin Islam, do t'i lejohej të zgjidhte cilindo mendim juridik, pa konsultuar argumentet përkatëse, që qëndrojnë në bazë të mendimit në fjalë, atëherë ai do të konsiderohej i lirë të përzgjidhte vetëm ato mendime, që duket se përmbushin më mirë kërkesat e tij. Një qëndrim i tillë do ta dërgonte atë në ndjekjen e dëshirave të tij dhe jo të udhëzimit – një praktikë kjo, që është krejtësisht e dënuar në Kur'an.

Për shembull, Imam Ebu Hanife është i mendimit se gjakosja nga çdo pjesë e trupit e prish abdesin, ndërsa Imam Shafiu beson se gjakosja nuk e prish atë. Po ashtu, Imam Shafiu është i mendimit se prekja e një gruaje nga një burrë e prish abdesin e këtij të fundit dhe ai është i obliguar të rimarrë abdes para se të falet, ndërsa Imam Ebu Hanifja këmbëngul se prekja e një gruaje nga ana e një burri nuk e prish abdesin.

Si mund të lejohet praktika e marrjes dhe ndërthurjes së mendimeve të medhhebeve? Një njeri i thjeshtë mund të zgjedhë të ndjekë hanefijtë në çështjen e prekjes së gruas dhe shafiijtë në çështjen e gjakosjes. Rrjedhimisht, nëse ai ka prekur një grua dhe në të njëjtën kohë ka pasur edhe një gjakderdhje trupore, ai do ta konsiderojë abdesin e tij të paprishur. Ai do ta konsiderojë abdesin e tij të paprishur, ndonëse sipas medhhebit hanefi dhe shafii abdesi i tij është i parregullt.

Ngjashëm, sipas medhhebit shafii, një udhëtar mund të bashkojë së bashku namazin e drekës dhe të ikindisë. Gjithsesi, në të njëjtën kohë, nëse ai ka ndërmend të qëndrojë në një qytet më shumë se katër ditë, sipas medhhebit shafi, ai nuk konsiderohet më si udhëtar. Kështu që, ai nuk mund të përdorë lehtësimin e shkurtimit të namazit apo të bashkimit të tyre.

Nga ana tjetër, periudha e udhëtimit, sipas medhhebit hanefi, është pesëmbëdhjetë ditë dhe një person mund të vazhdojë t'i shkurtojë namazet e tij për sa kohë që nuk ka vendosur të qëndrojë në një qytet për pesëmbëdhjetë ditë apo më shumë.

Një person, i cili ka shkuar në një qytet për të qëndruar pesë ditë, sipas medhhebit shafi dhe hanefi, nuk mund t'i bashkojë namazet e tij. Kjo sepse duke vendosur të qëndrojë pesë ditë në një qytet, ai nuk mund të përdorë lehtësimin e shkurtimit të namazeve sipas medh'hebit shafi dhe sepse bashkimi i namazeve është i ndaluar sipas medh'hebit hanefi.

Megjithatë, metoda e përzgjedhjes dhe përzierjes së mendimeve nga njerëzit e thjeshtë, mund t'i dërgojë ata në përvetësimin e mendimit shafi në lidhje me bashkimin e namazeve dhe në përvetësimin e mendimit hanefi në lidhje me kohëzgjatjen e të qenët udhëtar (në këtë rast, individi do të vazhdonte të bashkonte namazet deri në ditën e pesëmbëdhjetë, fakt ky që nuk përkrahet, as nga medhhebi shafii dhe as nga ai hanefi).

Nga shembujt e lartpërmendur kuptojmë qartë se përzgjedhja e këndvështrimeve të ndryshme në raste të ndryshme nuk është e bazuar mbi forcën e argumentit, por mbi lehtësimin që ato ofrojnë. Një praktikë e tillë është e barazvlefshme me ndjekjen e dëshirave personale, gjë e cila është krejtësisht e ndaluar nga Kur'ani i Shenjtë. Nëse një qëndrim i tillë do të lejohej, ai do ta bënte Sheriatin një lodër në duart e të padituve dhe asnjë rregull i Sheriatit nuk do të qëndronte i paprekur nga shtrembërimi.

Kjo është arsyeja përse metodat e përzgjedhjes dhe ndërthurjes së mendimeve të medhhebeve janë ndaluar nga të gjithë dijetarët e mirënjohur të Sheriatit. Imam Ibn Tejmije, muhadithi dhe juristi i njohur, në një nga fetvatë e tij ka thënë: "*Disa njerëz një herë ndjekin një imam që*

është i mendimit se martesa është e pavlefshme dhe një herë tjetër një imam që mendon se ajo është e vlefshme. Ata veprojnë kështu, vetëm për t'u shërbyer qëllimeve të tyre individuale dhe për të përmbushur dëshirat e tyre.

Një praktikë e tillë është e palejueshme sipas konsensusit të të gjithë imamëve."[6]

Kjo është arsyeja kryesore pas rregullit të përvetësuar nga juristët e mëvonshëm, të cilët e bënë të domosdoshme për një njeri të thjeshtë, ndjekjen e një shkolle të veçantë juridike në çdo detaj të saj. Nëse dikush preferon medhhebin e Ebu Hanifes, atëherë ai duhet ta përqafojë atë në çdo çështje.

Gjithsesi, nëse dikush preferon një medh'heb tjetër, ai duhet ta ndjekë atë në plotësinë e tij. Një individ nuk duhet të përzgjedhë dhe përziejë midis këndvështrimeve të ndryshme të shkollave juridike për interesat personale. Dobia e vlefshmërisë së medh'hebeve, sipas juristëve, qëndron në faktin se çdo mysliman mund të zgjedhë për të ndjekur secilin prej tyre, por, pasi ta ketë zgjedhur një shkollë juridike, atëherë ai nuk duhet të ndjekë asnjë medhheb tjetër në asnjë çështje, qoftë për arsye lehtësimi apo për të përmbushur dëshirat personale. Të dyja këto arsye janë të bazuara mbi dëshirën personale dhe jo mbi saktësinë e argumentit. Kështu që rregulli i "besnikërisë ndaj një shkolle të veçantë juridike" është një masë parandaluese, i përvetësuar nga juristët myslimanë për të penguar anarkinë në çështjet e Sheriatit.

Gjithsesi, kjo masë është parashikuar për të gjithë ata që nuk mund të kryejnë ixhtihad ose nuk mund të vlerësojnë argumentet e paraqitura nga medhhebet në favor të këndvështrimeve të tyre. Për njerëz të tillë, qasja më e mirë është ajo e ndjekjes së një shkolle të veçantë juridike si një interpretim i besueshëm i Sheriatit.

Sidoqoftë, personat që kanë kualifikimet e nevojshme të ixhtihadit nuk duhet të ndjekin një medh'heb. Ata mund t'i nxjerrin rregullat e Sheriatit drejtpërdrejt nga burimet origjinale.

Ngjashëm me këtë, ata që nuk janë plotësisht të kualifikuar për kryerjen e ixhtihadit, por janë aq të ditur në disiplinat islame, sa janë të aftë të vlerësojnë këndvështrimet e ndryshme juridike mbi baza krejtësisht akademike (d.m.th. duke mos qenë të motivuar nga dëshira personale), janë të lejuar të ndjekin një shkollë të caktuar në vend të një tjetre për tema specifike.

Ekzistojnë shumë juristë hanefij, të cilët, pavarësisht besnikërisë së tyre ndaj Ebu Hanifes, në disa raste të caktuara kanë përvetësuar këndvështrimin e disa juristëve të tjerë. Sidoqoftë, kjo nuk do të thotë se ata nuk konsiderohen hanefij.

Ky distancim i pjesshëm nga mendimi i Ebu Hanifes mund të bëhet mbi bazat e mëposhtme: ndonjëherë juristët, pas një studimi serioz dhe gjithëpërfshirës të burimeve relevante, arrijnë në përfundimin se mendimi i një tjetër imami është më i saktë. Gjithashtu, ata mund të zbulojnë se mendimi i Ebu Hanifes, ndonëse i bazuar mbi analogji, nuk përputhet me një hadith autentik, që vjen si pasojë e faktit se hadithi në fjalë mund të mos i ketë arritur Ebu Hanifes, përndryshe ai, me shumë mundësi, do të kishte mbajtur një qëndrim që është në përputhje me hadithin në fjalë.

Një tjetër rast i cili mund të bëhet shkak që juristët të përvetësojnë një tjetër mendim nga ai i imamit të tyre, ndodh atëherë kur ata kuptojnë se një veprim i tillë është i domosdoshëm për të mirën e përgjithshme të umetit. Në këtë rast juristët ndjekin mendimin e një imami tjetër, jo për të arritur qëllimet e tyre personale, por për të plotësuar nevojat e përgjithshme të umetit, në përputhje me situatat e ndryshme që mbizotërojnë në kohën e tyre.

Shembujt e sjellë më lart janë të mjaftueshëm për të treguar se ndjekësit e një shkolle të veçantë juridike nuk i marrin shkollat e tyre si zëvendësuese të Sheriatit apo si version i vetëm, duke përjashtuar çdo medh'heb tjetër. Ndjekësit e një medh'hebi nuk i atribuojnë asnjë medh'hebi një vend më të lartë se ai që meriton brenda strukturës së Sheriatit.

Para se ta përmbyllim këtë çështje, do të dëshiroja të qartësoja edhe një pikë tjetër, që është më se e rëndësishme në këtë kontekst. Disa njerëz, të cilët nuk kanë njohuri të gjera të disiplinave

---

6. Fetaua Ibn Tejmije 2:285-286.

islame, shpesh bien pre e diturisë së tyre sipërfaqësore dhe të bazuar mbi studime vetjake (në shumë raste këto studime bazohen vetëm mbi interpretimin e tyre personal të Kur'anit dhe të hadithe).

Duke ndjekur këtë lloj studimi sipërfaqësor, ata pretendojnë se janë mjeshtra të diturive islame dhe fillojnë të kritikojnë juristët e mëparshëm myslimanë. Ky qëndrim bazohet në dije të kufizuar dhe është i pajustifikueshëm. Nxjerrja e rregullave juridike nga Kur'ani i shenjtë dhe tradita profetike është një proces shumë i përpiktë, që nuk mund të kryhet mbi bazën e studimeve sipërfaqësore.

Gjatë studimit të një subjekti të veçantë juridik, një studiues duhet të përmbledhë të gjithë materialin në lidhje me temën nga Kur'ani dhe tradita profetike, që gjendet në kapituj dhe libra të ndryshëm, duke ndërmarrë një studim të kombinuar të materialit të shpërndarë. Për të arritur në një përfundim të saktë, është e domosdoshme të analizohet vërtetësia e hadithe që lidhen me temën nën dritën e parimeve të mirënjohura të shkencës së hadithit (usul el-hadith). Është e nevojshme të studiohet sfondi historik i ajeteve apo hadithe që lidhen me temën e marrë në shqyrtim.

Shprehur më qartë, para se të jepet një përgjigje në lidhje me një temë të caktuar juridike, është e nevojshme që fillimisht të zgjidhet një numër i caktuar çështjesh të ndërlikuara, që lidhen me temën e shqyrtuar. I gjithë ky ushtrim akademik kërkon një dituri shumë të madhe e të gjerë, që gjendet rrallë te dijetarët e sotëm, të cilët janë specializuar në çështjen në fjalë. Të mos flasim pastaj për njerëzit e thjeshtë, të cilët nuk kanë akses të drejtpërdrejtë në burimet origjinale të Sheriatit.

Përfundimi i diskutimit të lartpërmendur është se, meqenëse katër shkollat juridike islame janë të mbështetura mbi themele të forta, është e lejuar për një dijetar kompetent, që të përvetësojë këndvështrimin e një tjetër shkolle juridike, gjithmonë nëse ai zotëron dijen dhe ka aftësinë e duhur për të kuptuar meritat e secilës shkollë juridike mbi baza të shëndosha të kërkimit akademik dhe pa u motivuar nga dëshira personale. Ata që nuk i përmbushin këto kushte, nuk duhet të guxojnë të përfshihen në një sipërmarrje të tillë, sepse kjo do të shkaktonte konfuzion në çështjet e Sheriatit.

II

Imam Ebu Hanife dhe hadithi

Viti 80 h dëshmoi lindjen e një personaliteti të madh, i cili e angazhoi veten e tij në mësimin e shkencave islame me dijetarët e mëdhenj të kohës së tij; ai që vazhdoi të përpunojë dhe të kodifikojë këtë njohuri, sidomos në fushën e jurisprudencës [fikh], për dobi të umetit të Muhamedit a.s. Ky person nuk ishte askush tjetër përveç Ebu Hanife En-Nu'man bin Thabit.

Inteligjenca, urtësia, maturia, devotshmëria, përkushtimi, bujaria dhe sjellja e mirë e bënë atë të dalluar në kohën e tij. Ai arriti një nivel shumë të lartë në përvetësimin e diturisë në fusha të ndryshme dhe për këtë i është dhënë edhe titulli "El-Imam el-a'dham - Imami më i madh".

Meqë ky libër ka të bëjë në veçanti me shkollën juridike hanefi, ishte e përshtatshme që ky kapitull, rreth themeluesit të medh'hebit hanefi, të pasonte kapitullin rreth taklidit. Do paraqesim këtu jetën e këtij personaliteti të madh, i cili është i njohur në të gjithë botën për shërbimet e tij ndaj Islamit dhe që është pranuar me konsensus të dijetarëve të këtij umeti, si një interpretues i besueshëm i teksteve të shenjta. Shkolla e tij juridike (medh'hebi) ka vazhduar të miratohet dhe të ndiqet nga shumica e ndjekësve të Ehli Sunetit dhe Xhematit deri në ditët e sotme.

Për fat të keq, ka disa që e kanë konsideruar veten e tyre të lirë për të ngritur kundërshtime ndaj imamit dhe të flasin kundër tij. Ata përpiqen që ta ulin statusin e tij dhe të tregojnë defektet e tij në lëmin e hadithit.

Megjithatë, kushdo që studion faqet e historisë, në mënyrë objektive, sigurisht që do të impresionohej nga niveli i tij i diturisë në disiplina të ndryshme islame, sidomos në hadith, njohja e të cilit është e domosdoshme për çdo jurist, e aq më tepër për dikë që konsiderohet si "El- Imamu el-a'dham."

Një biografi e hollësishme e imamit të madh është përtej fushëveprimit të kësaj pune, kështu që ky kapitull do të fokusohet kryesisht në disa aspekte të jetës së tij: pozitës së tij si një tabi'in (ndjekës), personi më i ditur i kohës së tij dhe një transmetues dhe ekspert hadithi (hafiz). Për këtë shkak do të përmendim vetëm deklaratat e dijetarëve të hadithit (muhadithinëve), juristëve të shquar (fukaha), komentatorëve të Kur'anit [mufessirin], si dhe të tjerë ekspertë fetarë në këtë drejtim. Lusim Allahun që një panoramë e saktë të paraqitet nga pozita e vërtetë e Imamit dhe nivelit të tij në fushat e të mësuarit në shkencat islame, veçanërisht në lëmin e hadithit.

Imam Ebu Hanife: një tabi'i (ndjekës)

Sipas shumicës së dijetarëve të hadithit, një tabi'i - "ndjekës" është dikush që takoi një sahab të të Dërguarit a.s., ose thjesht e pa atë ndërkohë që vetë kishte pranuar besimin [iman] islam. Nuk ka qenë e nevojshme për të, që të mbetej në shoqërinë e tij, ose të ketë transmetuar prej tij. Hafiz bin Haxher el Askalani ka thënë se për të ky përkufizim është më i preferuari.[7] El-'Alama' El-Iraki, Ibën Es-Salah, Neveviu, Hakimi dhe të tjerë gjithashtu bien dakord me këtë përkufizim.

Sipas këtij mendimi, të pranuar gjerësisht, Imam Ebu Hanife është konsideruar të jetë një tabi'i, dhe kjo është konfirmuar nga shumë biografë e historianë. Kjo është një pozitë unike e mbajtur prej tij, gjë që nuk mund të thuhet në lidhje me imamët e tjerë të mëdhenj, Shafi'i, Malik, dhe Ahmed bin Hanbel (Allahu qoftë i kënaqur me të gjithë ata).

El-Alame Edh-Dhehebij shkruan në librin e tij "Tadhkiretul huffadh" se Ebu Hanife ka lindur në vitin 80 hixhrij. Ai pa Enes bin Malik r.a. më shumë se një herë (sa herë që Enesi r.a. vizitonte Kufen). 'Abd el-Ganij el-Makdisij thotë: Ebu Hanife e ka parë Enesin r.a.[8]

Ibën Haxher el-Mekij shkruan: "Është e vërtetë, ajo që ka thënë Dhehebiu, se Ebu Hanife ka parë Enes bin Malikun, kur ishte i ri" (el-Hajrat el-Hisan). El-Khatib el-Bagdadij gjithashtu konfirmon se Ebu Hanife e ka takuar Enes bin Malik.[9]

Hamza es-Sehmij thotë: Kam dëgjuar Darukutnin të thotë: "Ebu Hanife nuk ka takuar asnjërin prej shokëve të Pejgamberit a.s. përveç Enes bin Malikut."[10]

Pra, ashtu siç edhe e kanë konfirmuar shumë studiues, Imam Ebu Hanife ishte padyshim një tabi'i.

Imam Ebu Hanife ka transmetuar nga Sahabet

Imam Abdul Kadir el-Misrij thotë: Sahabet prej të cilëve Ebu Hanife ka transmetuar (hadithe) ishin Abdullah bin Unejs, Abdullah bin Xhez'a Ez-Zebijdij, Enes bin Malik, Xhabir bin Abdilah, Ma'kil bin Jesar, Uathile bin el-Eska' dhe Aisha bint 'Uxhrud.[11]

Abdullah bin Xha'fer er-Razij tregon se Ebu Jusufi ka thënë: E kam dëgjuar Ebu Hanifen të thotë: "Shkova në haxh me babanë tim në vitin 93 h, kur isha 16 vjeç. Atje ishte një mësues (shejh) me shumë njerëz rreth tij dhe e pyeta babanë tim kush ishte. Ai më informoi se ai ishte njëri prej shokëve të të Dërguarit të Allahut i njohur si Abdullah bin El-Harith bin Xhez'a. 'Çfarë posedon ai (që i bën njerëzit të mblidhen rreth tij)?' - e pyeta babanë tim. Ai u përgjigj: 'Hadithet që ka dëgjuar nga i Dërguari i Allahut'. Atëherë i kërkova babait tim që të më afronte më shumë kështu që të mund të dëgjoja prej tij. Ai më udhëhoqi përmes njerëzve derisa isha afër mjaftueshëm për të dëgjuar. Kam dëgjuar prej tij se Pejgamberi a.s. ka thënë: "Kushdo që merr një kuptim të fesë së Allahut, Allahu i mjafton atij në çështjet që e preokupojnë atë dhe e furnizon atë me ushqim nga burime të cilat ai nuk mund t'i imagjinojë".

Dijetari i madh malikij Ebu Omer bin Abdul-Berr, gjithashtu ka transmetuar të njëjtin rast.[12] El-Alame El-Khuarizmij thotë: Ndër meritat dhe virtytet që nuk janë treguar nga asnjeri pas tij ishte se Ebu Hanife ka transmetuar (drejtpërdrejt) nga shokët e Pejgamberit a.s. Dijetarët janë pajtuar me këtë fakt edhe pse ka disa mosmarrëveshje në lidhje me numrin e saktë të sahabeve.[13]

Deklaratat e mësipërme dëshmojnë se Imam Ebu Hanife jo vetëm që ka parë disa nga Sahabet, por ai gjithashtu ka transmetuar prej tyre.

---

7. I'laus-Sunen 19:306.
8. Tedhkireturr-Rrashid 427.
9. Tedhkireturr-Rrashid 281.
10. Tebjijdus-Sahijfe 502.
11. El-Feuaidu el-Behije 42.
12. El-Xheuahiru el-Mudi'a 1:273.
13. Xhemi'ul-Mesanijd 1:22.

Imam Ebu Hanife: Personi më i ditur i kohës së tij

Es-Sem'anij shkruan: Imam Ebu Hanife e angazhoi veten e tij në përvetësimin e njohurive dhe u përpoq derisa arriti atë që të tjerët nuk mundën. Një rast ai vizitoi Mensurin (Kalifin Abasit) dhe gjeti Isa bin Musa bashkë me të. Isai i tha Mensurit: "Ky është më i dituri botës në këtë kohë"[14].

Mekij bin Ibrahim një herë e kujtoi Ebu Hanifen duke thënë: *Ai ishte dijetari më i madh i kohës së tij.*[15] Mekij bin Ibrahim ishte mësuesi i Imam Buhariut, nëpërmjet të cilit Imam Buhariu ka përcjellë shumicën e transmetimeve të tij, zinxhirët e të cilit arrijnë të Dërguarin e Allahut vetëm nëpërmjet tre transmetuesve (thulathijat).

Abdullah bin Mubarek tregon: "*Kam hyrë në Kufe dhe pyeta dijetarët se kush ishte personi më i ditur në qytet? Ata më thanë se ishte Ebu Hanife. Pastaj i pyeta se kush ishte adhuruesi më i devotshëm dhe më i preokupuari në marrjen e diturisë? Përsëri ata më thanë se ai ishte Ebu Hanife. Për çdo cilësi të mirë që i pyeta, ata u përgjigjën: Ne nuk njohim asnjë tjetër që mund t'i atribuohen këto cilësi përveç Ebu Hanifes*".[16]

Muhamed bin Bishr ka thënë: "*E vizitoja Ebu Hanifen dhe Sufjan Theurin. Kur vizitoja Sufjanin ai më pyeste se prej nga kisha ardhur. Unë i thosha atij, nga Ebu Hanife, dhe ai do të thoshte: Ti ke ardhur nga juristi më i madh.*"

Ebu Uehb Muhamed bin Muzahim ka thënë: Kam dëgjuar Ibën Mubarekun të thotë*:* "*Juristi më i madh është Ebu Hanife. Unë nuk kam parë njeri si ai në fushën e jurisprudencës.*" Imam Shafiu tregon se Imam Maliku u pyet nëse ai kishte e takuar Ebu Hanifen? Përgjigjja e tij ishte: *Po, kam parë një person, i cili, nëse thotë se mund ta kthejë këtë shtyllë në ar, ai do të jetë në gjendje të sjellë argument për të*".[17]

Imam Shafiu në një rast ka thënë: *Njerëzit janë të varur nga Ebu Hanife në fushën e jurisprudencës.*[18]

El-Alame Esh-Sha'ranij shkruan: Një rast, Imam Shafiu vizitoi varrin e Ebu Hanifes në kohën e sabahut. Ai e fali namazin pa e lexuar duanë e kunutit dhe tha. "*Si mund të lexoj kunut në prani të këtij Imami kur mendimi i tij ishte që të mos lexohet*"[19].

Mendimi i Imam Ebu Hanifes ishte që, duaja e kunutit, të lexohet për dyzet ditë, në kohën e sabahut, vetëm në rast fatkeqësie. Kur lajmi i vdekjes së Imam Ebu Hanifes i arriti Shu'bes, ai tha: "*Vërtet të Allahut jemi dhe me të vërtetë tek Ai do të kthehemi*", pastaj tha: "*Drita e dijes së shenjtë është shuar nga Kufa. Ata kurrë nuk do të gjejnë përsëri askënd si ai.*"[20]

Imam Dhehebiu shkruan: *Pasha Allahun, logjika, arsyetimi dhe urtësia e fituar nga paraardhësit nuk ishin fushat e të mësuarit që u ndoqën nga Sahabet dhe Pasuesit* [Tabi'inët]*; Imam Euzai, Theuriu, Maliku dhe Ebu Hanife. Fushat e tyre të studimit ishin Kur'ani dhe hadithet.*[21]

Prandaj, kjo provon se shkenca e Kur'anit dhe e hadithit ishin ato në të cilat shkëlqeu Imam Ebu Hanife dhe jo vetëm fushat e tjera.

Imam Ebu Hanife një ekspert (hafiz) hadithi

Muhadithi i njohur Abdullah bin Mubarek ka thënë: *Nëse Allahu nuk do më begatonte mua (me shoqërimin tim) me Ebu Hanifen dhe Sufjan Theuriun, atëherë unë do të kisha qenë thjesht si çdo njeri i zakonshëm.*[22]

---

14. El-Ensab: 247.
15. I'laus-Sunen 18: 308.
16. El-Mijzan 58.
17. Tebjijdus-Sahijfe 16.
18. Tehdhijbut-Tehdhijb 10: 450.
19. El-Mijzan.
20. El-Hajratul-Hisan 71.
21. Tedhkiretul-Hufadh 192.

Ibn Me'in ka thënë: *Unë kurrë nuk vlerësoj dikë mbi Uakiun. Ai i nxirrte vendimet e tij ligjore (fetvatë) sipas mendimit të Ebu Hanifes dhe i kishte mësuar përmendësh të gjitha hadithet nga ai. Ai kishte dëgjuar një pjesë të madhe të haditheve nga Ebu Hanife.*[23]

Këto dy deklarata tregojnë se Imam Ebu Hanife ishte një transmetues i shumë haditheve dhe jo i vetëm disave, siç pretendojnë disa.

Muhamed bin Sema'a ka thënë: *Imami ka përmendur më shumë se shtatëdhjetë mijë hadithe në librat e tij dhe ka zgjedhur athar nga dyzet mijë hadithe*. Dijetari i madh i hadithit Dhafr Uthmanij, pas citimit të kësaj deklarate, shkruan se vërtetësia e tij është treguar nga ajo që nxënësit e Imamit kanë transmetuar prej tij. Për shembull, imam Muhamedi ka transmetuar nga ai në gjashtë librat e tij të njohur si "Dhahir er-Riuaje" dhe në libra të tjerë të njohur si "En-Neuadir"; Ebu Jusufi në librin e tij "A'mal" dhe "Kitab el-Kharaj"; Abdullah bin El-Mubarek në librat e tij; dhe Uakiu e të tjerë nga studentët e tij në librat e tyre.

Këto vendime (mesail) janë me bollëk të tillë, saqë numrat e tyre janë të shumtë dhe kufijtë e tyre janë të gjerë. Në qoftë se ato vendime, të cilat janë direkt ose indirekt në përputhje me transmetime të lidhura (merfu') ose të palidhura (meukuf) do të përmblidheshin, padyshim që do e arrinin këtë numër të madh (d.m.th. dyzet mijë). Kjo është pa marrë në konsideratë vendimet që Imami ka nxjerrë përmes konkluzionit të tij (ixhtihadit).

El-Alame Dhafr Uthmanij më tej thekson se, të gjitha këto vendime janë në fakt "hadithe", të cilët Imami i ka transmetuar në formën e vendimeve ligjore dhe jo si "transmetime formale". Është praktikisht e pamundur, që konkluzioni i tij (përpjekja për të përftuar vendime fetare - ixhtihadi) të përputhet në mënyrë kaq të ngushtë me një numër aq të madh të hadithe, nëse ai nuk do të kishte ndonjë njohuri rreth tyre.

El-Alame gjithashtu thekson se ka shumë hadithe të cilat Imam Ebu Hanife i ka transmetuar zyrtarisht nëpërmjet zinxhirëve të tij personalë. Janë ata të cilët ekspertët e hadithit i kanë përpiluar si Musnedet e tij dhe gjithashtu edhe ato të cilat nxënësit e tij kanë transmetuar prej tij, si Imam Muhamedi në librat e tij "Kitabul-Athar", "Muwata", "Huxhexh" dhe vepra të tjera. Ebu Jusufi, Ibn Mubareku, El-Hasen bin Zijad në veprat e tyre; Uekij' bin El-Xherrah në Musnedin e tij; Ibn Ebi Shejbe dhe Abdurrezaku në Musanafet e tyre; El-Hakim në Mustedrekun e tij dhe vepra të tjera; Ibn Hibani në Sahihun e tij, Thikat dhe vepra të tjera; Bejhekiu në Sunenin e tij dhe vepra të tjera; Taberaniu në të tri Mu'xhemet e tij; Darakutniu në veprat e tij; dhe të tjerë dijetarë të hadithit në koleksionet e tyre. Nëse do t'i përmblidhnim të gjitha këto transmetime së bashku në një vend, ata do të përbënin një vëllim shumë të madh të hadithe.[24]

Imam Ebu Hanife: autoritet[25] dhe kritik në fushën e hadithit

El-Alame Edh-Dhehebij shkruan në parathënien e librit të tij "Tedhkiretul-Hufadh":

Kjo është një përmbledhje e atyre personaliteteve për të cilët kam gjykuar të jenë të besueshëm dhe posedues të dijes profetike (el-ilm en-nebeuij) dhe të atyre që duhet t'u drejtohemi për konsultë për ekspertizën e tyre në konstatimin e vërtetësisë apo dobësisë (së transmetimeve) dhe besueshmërisë ose dobësisë (së transmetuesve).[26]

El-Alame Edh-Dhehebij e përfshin Ebu Hanifen mes tyre, gjë që tregon se ai ishte një bartës i dijes profetike, posedonte shumë transmetime dhe konsiderohej një autoritet në fushën e hadithit.

---

22. Tebjijdus-Sahijfe 1617.
23. I'laus-Sunen 19: 315.
24. Shih: I'laus-Sunen 18: 316.
25. Person kompetent, i aftë dhe i kualifikuar (shënim i red.).
26. Tedhkiretul-Hufadh 1: 2.

Suejd bin Sa'ijd transmeton se Sufjan bin Ujejne ka thënë: Personi i parë që më inkurajoi mua që të merrem me hadithet ishte Ebu Hanife. Kur erdha në Kufe, ai deklaroi se ky person posedon numrin më të madh të transmetimeve nga Amru bin Dijnar. (Me të dëgjuar këtë) Njerëzit filluan të mblidhen rreth meje dhe fillova t'u transmetoj atyre.[27]

Në një transmetim tjetër Sufjan bin Ujejne ka thënë: Personi i parë që më bëri mua një dijetar hadithi ishte Ebu Hanife.[28]

Imam Ebu Jusufi ka thënë: Unë kurrë nuk kam gjetur askënd me më shumë njohuri në interpretimin e hadithеve se Ebu Hanife.[29]

Kjo deklaratë e Ebu Jusufit mund të kuptohet më tepër nga tregimi vijues i Mulla Ali el-Qari:

Imam Ebu Hanife ishte (një rast) me A'meshin, i cili e pyeti atë për disa gjëra. Imam Ebu Hanife u përgjigj: "*Mendimi im për këtë çështje është kështu dhe kështu*". Me të dëgjuar këtë, A'meshi e pyeti se si ai e kishte formuluar këtë (mendim). Imam Ebu Hanife i tha:

"*Ti transmetove për ne nga Ebu Salih, i cili transmeton nga Ebu Hurejra r.a.; ti transmetove për ne nga Ebu Ua'il, i cili transmeton nga Abdullahu; dhe na transmetove nga Ebu Iljas, i cili transmeton nga Ebu Mes'ud el-Ensari se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë kështu dhe kështu. Ti gjithashtu na transmetove nga Ebu Mijlazi, i cili transmeton nga Hudhejfe, e ai nga Ebu Ez-Zubejri, e ai prej Xhabirit dhe Jezid er- Rakashij dhe ata nga Enesi r.a.*".

A'meshi thërriti: "*Mjaft! Mjaft. Ajo që më mori mua njëqind ditë për ta transmetuar, ti ma the përmendësh në vetëm pak çaste. Unë nuk isha në dijeni se praktika juaj ishte e bazuar në këto hadithe.*" *Pastaj ai i tha:* "*O grupi i juristëve, ju jeni mjekët dhe ne thjesht jemi farmacistët; ndërsa ti (duke iu adresuar Ebu Hanifes) i ke të dyja*".[30]

Imam Ebu Jusufi gjithashtu ka thënë: Unë kurrë nuk e kam kundërshtuar Ebu Hanifen në ndonjë çështje, pastaj jam kthyer dhe jam menduar për të, përveçse e gjeja mendimin e tij më të vlefshëm [se mendimin tim] dhe me më shumë përfitim për sa i përket botës tjetër. Nganjëherë unë do të kapesha në një hadith të veçantë, por ai do të provonte që posedonte më shumë njohuri dhe mendjemprehtësi në vërtetësinë e tij. Kishte raste kur ai do të mbronte me forcë një opinion të caktuar dhe unë i vizitoja dijetarët e Kufes për të parë nëse mund të gjeja disa hadithe (të tjera) për të mbështetur mendimin e tij. Ndonjëherë unë do të kthehesha me dy ose tre hadithe dhe ai do të komentonte në lidhje me ndonjërin prej tyre, "ky nuk është i fortë", ose për një tjetër, "ky nuk është i lidhur (ma'ruf)." Unë i thoja me habi: "Si mund ta thoni këtë kur ata mbështesin mendimin tuaj?" Ai përgjigjej: "Unë posedoj njohuri nga dituritë e Kufas". [31]

Jahja el-Himanij thotë: Dëgjova Ebu Hanifen duke thënë: "Unë kurrë nuk kam parë një gënjeshtar më të madh se Xhabir el-Xhu'fij, ose dikë më të mirë se sa 'Ata'."[32]

Ebu Seid es-San'anij e pyeti Ebu Hanifen rreth mendimit të tij për të transmetuar nga Sufjan eth-Theurij? Ai tha: "Merr nga hadithet e tij, sepse ai është i besueshëm [thikát], me përjashtim të transmetimeve të tij nga Ebu Is'hak nga Harith; dhe [shmang] transmetimet e Xhabir el Xhu'fij."[33]

Është transmetuar gjithashtu se Imam Ebu Hanife ka thënë në lidhje me Zejd bin 'Ajash që "ai është i panjohur" [mexh'hul][34].

Për më tepër, Imami i madh nuk ishte vetëm në dijeni për emrin e Amru bin Dinarit, por ishte edhe i vetëdijshëm për llagapin e tij (kunja). Ibn el-Mehdij ka thënë: Unë kurrë nuk kam parë

---

27. I'laus-Sunen 19: 315.
28. El-Xheuahiru el-Mudi'a 1: 30.
29. Xhami'ul ilm 1:29.
30. Menakib el-Imam 484.
31. El-Hajratul-Hisan 69.
32. Tehdhijbut-Tehdhijb 2: 48; Kitabul-Ilel Tirmidhij 13: 309.
33. El-Xheuahiru el-Mudi'a 1: 30.
34. Tehdhijbut-Tehdhijb 3: 424.

askënd të zotërojë njohuri më të madhe të Sunetit se Ebu Hanife. Ne u informuam rreth llagapit të Amru bin Dinarit vetëm nëpërmjet tij.

Këto deklarata të thëna nga Imam Ebu Hanife sa i përket statusit të transmetuesve të ndryshëm, e bëjnë të qartë se ata nuk mund të jenë përmendur vetëm se nga një ekspert për sa i përket shqyrtimit dhe kritikës së transmetuesve të hadithit.

Historiani i madh dhe sociologu i botës myslimane Ibn Halduni shkruan një raport përfundimtar mbi statusin e juristëve në fushën e hadithit. Ai thotë:

Individë të caktuar, që janë pjesë e një natyre të prekshme urrejtjeje, pohojnë se ekzistojnë juristë, që njohin vetëm disa hadithe, dhe me këtë argumentojnë se kjo është arsyeja pse ka kaq pak hadithe [të transmetuara] prej tyre. Kjo nuk mund të jetë e mundur, sidomos në rastin e Imamëve të mëdhenj, sepse Ligji Islam [Sheriati] mund të nxirret vetëm nga Kur'ani dhe Suneti. Nëse dikush do të posedonte vetëm njohuri sipërfaqësore në këtë fushë, do të bëhej e domosdoshme për të që ai të fillonte për ta mësuar atë, sepse vetëm atëherë ai do të jetë në gjendje që ta marrë fenë [vendimet e saj] nga burimi i saktë, d.m.th. nga Muhamedi a.s., i cili ishte caktuar për të përhapur atë.[35]

Kësisoj, kjo dëshmon se është e pamundur që dikush, të cilin pjesa më e madhe e këtij umeti e ka pranuar si jurist kompetent, të posedojë njohuri sipërfaqësore të haditheve. Mbështetja dhe besimi i vendosur në Shkollën e Imam Ebu Hanifes, nga ithtarët e Sunetit, përgjatë pjesës më të madhe të historisë islame, dhe kujdesi me të cilin mendimet (fetvatë) e tij janë ruajtur në lidhje me pranimin, ose refuzimin e haditheve dhe transmetuesit e tyre, konfirmojnë madhështinë e tij edhe në shkencën e Hadithit.

Përfundim

Një numër çështjesh kanë dalë në dritë nga diskutimi i mësipërm. Ne kemi mësuar se nuk është e mundur të jesh një jurist dhe të mos kesh njohuri të shëndosha të Sunetit. Imam Ebu Hanife kishte njohuri të thella në diturinë e hadithit dhe u rendit si një autoritet në atë fushë. El-Alame Edh-Dhehebij e ka renditur atë në mesin e ekspertëve të hadithit [huffadh] në librin e tij "Tedhkiretul-Hufadh" dhe të shumtë janë ata që e kanë përmendur atë si dijetari më i madh i kohës së tij.

Shumë juristë do të transmetonin hadithet e tyre në formën e "vendimeve fetare", që do të thotë se ata kishin më pak "transmetime zyrtare".

Megjithatë, kjo nuk mund të përdoret si arsye për kritikë, pasi detyra e një juristi është që t'i shqyrtojë hadithet dhe të nxjerrë vendime prej tyre, siç u bë e njohur nga biseda e Imamit me dijetarin e madh të hadithit, A'mesh. Prandaj është e gabuar që të kritikohet një jurist i madh me argumentin se nuk ka qenë në dijeni të haditheve, sidomos për dikë të një kalibri si Imam Ebu Hanife.

E përfundojmë këtë kapitull duke përmendur disa nga aspektet më të rëndësishme të tubimeve të Imam Ebu Hanifes dhe se si u formulua shkolla e tij e jurisprudencës:

El-Khatijb el-Bagdadij tregon në zinxhirin e tij se Ibën Karama ka thënë: "Njëherë ishim në shoqërinë e Uekij' ibn El-Xherrah kur dikush bëri një vërejtje se Ebu Hanife ka gabuar. Uaki tha: "Si mundet që Ebu Hanife të gabojë kur ai ka në shoqërinë e tij të tillë si Ebu Jusufi, Zuferi dhe Muhamedi, të cilët shquhen për fuqinë e tyre të analogjisë [kijasit] dhe konkluzionit [ixhtihadit]; të tillë si Jahja bin Zekerija ibn Ebi Za'ida, Hafs ibën Gijath, Hibani dhe Mandal, djemtë e Aliut r.a. me mësimin përmendësh dhe kuptimin e tyre të haditheve; El-Kasim bin Ma'n me të kuptuarit e tij të gjuhës arabe; dhe Daud bin Nusajr Et-Ta'ij dhe Fudejl bin 'Ijad me maturinë [zuhdin] dhe devotshmërinë e tyre [Uera']. Si ka mundësi që dikush të ketë njerëz të tillë si shoqëruesit dhe kolegët

[35]. Mukaddimetu Ibni Khaldun 371.

e tij të aftë dhe të gabojë? Edhe në qoftë se ai do të bënte një gabim, ata me siguri do ta udhëzonin drejt së vërtetës".[36]

Për më tepër, Imam Et-Tahauij transmeton se Asad ibn el-Furat ka thënë: Shokët e Ebu Hanifes që përpiluan dhe regjistruan veprat e shkollës së tij ishin dyzet. Ata më kryesorët ishin: Ebu Jusuf, Zufer, Davud Et-Ta'i, Esed bin Amru, Jusuf bin Khalid es-Semti, Jahja bin Ebi Zekerija bin Ebi Za'ida, i cili ishte shkruesi i tyre për tridhjetë vjet.

Pas përmendjes së dy deklaratave të mësipërme, dijetari i madh i hadithit Dhafr Ahmed Uthmanij shpjegon: Kushdo që ka ekspertë [huffadh] të hadithit të këtij niveli, si studentët e tij kryesorë, për të cilin dijetarët e hadithit kanë përkulur kokat në shenjë vlerësimi për mësimin përmendësh të tyre [të haditheve] dhe njohurinë e gjerë, atëherë si është e mundur për atë person që të ketë transmetuar vetëm disa hadithe?[37]

Allahu xh.sh. na largoftë perdet e padituris dhe mashtrimit, të cilat shtrembërojnë dhe errësojnë të vërtetën dhe e lusim Allahun që të na e tregojë të vërtetën dhe të na japë forcën për ta ndjekur atë. Amin.

---

36. Tarikh el-Bagdad 14: 247.
37. I'laus-Sunen 19: 331.

III

Abdullah bin Mes'udi r.a.

Abdullah bin Mes'udi r.a. është një prej sahabëve të shumtë prej të cilit imamët e mëdhenj të jurisprudencës kanë transmetuar hadithe dhe sipas të cilit kanë modeluar mendimet e tyre juridike. Ai është një nga sahabet më të nderuar dhe është i njohur për diturinë e tij të thellë të Kur'anit të Shenjtë dhe jurisprudencës [fik'hut]. Shumë nga transmetimet e tij formojnë bazën e mendimeve të shumta në shkollën juridike hanefi. Prandaj, në një përpjekje për të zhvlerësuar shkollën hanefi, disa kanë folur për këtë sahabij të madh të të Dërguarit të Allahut dhe kanë lëshuar një numër kritikash ndaj tij.

Ky kapitull është përfshirë për të nxjerrë në pah meritat dhe virtytet e këtij sahabiu të madh, nga vetë fjalët e Pejgamberit a.s. Shpresohet se fjalët e të Dërguarit a.s. do të sigurojnë një mjet efektiv në korrigjimin e keqkuptimeve dhe vendosjen e statusit të vërtetë të këtij sahabiu me vlera.

Sahabet (shokët, bashkëkohësit) e të Dërguarit të Allahut a.s.

Sahabet e të Dërguarit të Allahut janë konsideruar si njerëzit më me vlera pas Pejgamberit a.s. dhe të dërguarve të tjerë të Allahut (paqja e Allahut qoftë mbi të gjithë ata). Ka një konsensus mes pasuesve të Sunetit [Ehli Sunetit] se pas sahabeve askush nuk mund ta arrijë statusin e tyre. Afërsia e tyre me të Dërguarin e Allahut a.s. - dhe në realitet vetë fakti se ata e kanë parë atë, ndërsa ata ishin në gjendjen e imanit [besimit] - i ngriti ata në një nivel të tillë që do të ishte e pamundur për të tjerët për t'i arritur. Shumë transmetime janë raportuar për pozitën e lartë të sahabeve. I Dërguari i Allahut a.s. ka paralajmëruar ashpër kundër kritikës ndaj tyre në çdo lloj mënyre. Në një rast ai ka thënë:

Kijeni frikë Allahun në çdo çështje në lidhje me shokët e mi. Mos i bëni ata shënjestra [të kritikave tuaja] *pas meje. Kushdo që i do ata, i do nga dashuria për mua dhe kushdo që i urren ata i urren ata nga urrejtja që ka për mua. Kush i shqetëson ata më ka shqetësuar mua dhe kushdo që më shqetëson, ka mërzitur Allahun dhe kushdo që e mërzit Allahun, është e pashmangshme që Allahu do ta kapë (dënojë) atë.*[38]

Në një thënie tjetër Pejgamberi a.s. ka thënë: *Më të mirët e umetit tim janë njerëzit e kohës sime* [sahabet]*, pastaj ata që janë pas tyre* [tabi'inët - pasuesit], *pastaj ata që janë pas tyre* [tabi tabi'inët – pasuesit e pasuesve]. *Pas kësaj, do të ketë njerëz të tillë të cilët do të japin dëshmi aty ku dëshmia e tyre nuk është e nevojshme; ata do të jenë mashtrues dhe jo të besueshëm; do të bëjnë premtime solemne, por kurrë nuk do t'i mbajnë ato.*[39]

Pejgamberi a.s. gjithashtu ka thënë: "*E luta Allahun në lidhje me kontradiktat* [që do të ndodhin] *ndërmjet sahabeve të mi pas largimit tim. Allahu më shpalli mua: "O Muhamed! Në sytë e mi, shokët e tu janë si*

---

38. Mishkatul mesabijh nga Sunen et-Tirmidhij 554.
39. Mishkatul mesabijh nga Buhariu dhe Muslimi 553.

yjet në qiej. Disa janë më të fortë se të tjerët, por secili posedon një dritë. Kushdo që përvetëson çdo mendim ndërmjet mendimeve të ndryshme që ata nuk pajtohen do të merren parasysh si të udhëzuar në sytë e mi.[40]

Për më tepër, Allahu xh.sh. ka shprehur në mënyrë të qartë kënaqësinë dhe pëlqimin e Tij me të gjithë sahabet në Kur'an ku ka thënë: "**Sa u përket besimtarëve të parë, prej muhaxhirëve dhe ensarëve, Allahu është i kënaqur me ata dhe me të gjithë të tjerët që i pasuan me vendosmëri e përkushtim në besim; edhe ata janë të kënaqur me Atë. Allahu ka përgatitur për ata kopshte nëpër të cilat rrjedhin lumenj dhe ku do të jetojnë përgjithmonë. Kjo është fitorja madhështore.**"[41]

Nga sa u përmend më lart, pozita e sahabeve bëhet shumë e qartë dhe Umeti është paralajmëruar që të mos i kritikojnë ata në asnjë mënyrë. Në fakt, i Dërguari i Allahut a.s. ka porositur: "*Nëse ju takoni* (shihni) *njerëz që mallkojnë sahabet e mi, thuajuni: Mallkimi i Allahut qoftë mbi ju për të keqen tuaj.*"[42]

Këto ishin sahabet, grupi i zgjedhur nga Allahu xh.sh. për shoqërinë e të Dërguarit të Tij të dashur a.s. Ata i përmbushën premtimet e tyre ndaj Allahut xh.sh. dhe i përcollën mësimet dhe veprat e Dërguarit të Tij a.s. për Umetin dhe Allahu është i kënaqur me ta dhe prej tyre. Në mesin e këtyre shokëve të mëdhenj ishte edhe Abdullah bin Mes'udi r.a.

Hadithet për virtytet e Abdullah ibën Mes'udit r.a.

Shumica e transmetimeve të përmendura këtu janë marrë nga El-Alame Esh-Sheukanij në librin e tij Derrus-Sehabe.

Është transmetuar se Abdullah ibn Mes'udi r.a. ishte shumë i afërt me Pejgamberin a.s. Ai hynte shpesh në shtëpinë e tij dhe ishte ndër shoqëruesit e tij në udhëtim. Ai përfitoi jashtëzakonisht nga i Dërguari i Allahut a.s. Abdurrahman bin Zejd tregon: "E pyeta Hudhejfen r.a. që të më informonte në lidhje me dikë që i përngjante Pejgamberit a.s. me mënyrën dhe sjelljen, që unë të mund të mësoja prej tij. Ai u përgjigj: "*Ne nuk njohim askënd që zotëron një afërsi në ngjashmëri me të Dërguarin a.s. në mënyrë, sjellje dhe zakon sesa Ibn Ummi 'Abd. Kjo është deri sa ai të hyjë në shtëpinë e tij* [moment pas të cilit ne nuk jemi në dijeni]."[43]

Ibn Ummi 'Abd ishte llagapi i Abdullah bin Mes'udit r.a., pasi Ummi 'Abd ishte emri i nënës së tij. Hudhejfe r.a. donte të thoshte se edhe pse ai nuk ishte në dijeni të jetës së Abdullah bin Mes'udit r.a. në shtëpi, sjellja e tij shoqërore me siguri ngjante me atë të të Dërguarit të Allahut a.s.

Ebu Musa r.a. tregon: "*Vëllai im dhe unë erdhëm nga Jemeni dhe qëndruam* [në Medine] *për disa kohë. Dhe ne na është dashur të besojmë se Abdullah bin Mes'udi dhe nëna e tij ishin pjesë e familjes së të Dërguarit a.s. për shkak të vizitave të tyre* [të shpeshta] *në shtëpinë e tij dhe lidhja e tij me ta.*"[44]

Kjo tregon afërsinë e Abdullah bin Mes'udit r.a. me të Dërguarin a.s. Prandaj, pretendimi se Abdullah bin Mesudi r.a. ishte i paditur ndaj rrugës dhe praktikës së të Dërguarit të Allahut a.s. është plotësisht i pabazë.

'Alkame tregon: Kur arrita në Sham, i fala dy rekate dhe pastaj u luta: "*O Allah, më ndihmo mua* [të takohem] *me një shok të devotshëm*". Takova një grup njerëzish dhe u ula me ta. Njëri prej tyre erdhi dhe u ul afër meje. E pyeta se kush ishte dhe ai u përgjigj se ishte Ebu Ed-Derda r.a. Unë e informova atë se i kisha kërkuar Allahut që të më ndihmojë me shoqërinë e një shoku të devotshëm dhe [duket se] Ai ma kishte pranuar lutjen. Ai pyeti se prej nga vija, dhe unë i thashë se vija nga

---

40. Mishkatul mesabijh nga Razin el-'Abderij 554.
41. Kur'ani, Et-Teube 9: 100.
42. Mishkatul mesabijh nga Sunen et-Tirmidhij 554.
43. Sahih Buhari; Sunen et-Tirmidhij.
44. Sahih Buhari; Sahih Muslim.

Kufa. Paskëtaj ai u shpreh: "*A nuk e keni Ibn Ummi 'Abdin midis jush, mbajtësin e sandaleve dhe peshqirit të Pejgamberit a.s. dhe ai i cili kujdesej për ujin e abdesit të tij? Midis jush është edhe ai që Allahu e ka mbrojtur nga shejtani, siç është shpallur në gjuhën e të Dërguarit të Tij a.s.; dhe gjithashtu në mesin tuaj është mbajtësi i sekreteve të Profetit a.s., ato të cilat askush përveç tij nuk ka ndonjë njohuri*".[45]

Më vonë 'Alkame u bë i njohur si një nga nxënësit më të mëdhenj dhe pasardhësit e Abdullah bin Mes'udit r.a.

Dituria e tij rreth Kur'anit

Abdullah bin Mes'udi r.a. kishte njohuri të thellë në kuptimin e Kur'anit, metodës së tij të leximit dhe shkaqeve të zbritjes së verseteve kur'anore. Ai vetë ka deklaruar: *Pasha Atë përveç të Cilit nuk ka zot tjetër, nuk ka asnjë verset të shpallur në Librin e All-llahut, përveç se unë jam më i dituri në lidhje me vendin ku ai u shpall. Nuk ka asnjë ajet nga Libri i All-llahut që është zbritur, përveç se unë jam më i dituri në lidhje me rrethanat e zbritjes së tij. Nëse do të dija se dikush posedon më shumë njohuri se unë për Librin e All-llahut, i cili mund të arrihet me një udhëtim deveje, unë do t'i hipja devesë* [për ta vizituar atë person].[46]

Omer bin El-Hattab r.a. tregon se një herë Pejgamberi a.s. tha: "*Kush dëshiron të arrijë kënaqësinë e leximit të Kur'anit, sikurse të kishte zbritur rishtas, le ta lexojë atë sipas kiraetit (leximit) të Ibn Mes'udit.*"

Omeri r.a. pastaj thotë: Unë shkova për të përcjellë lajmin e mirë tek ai, mirëpo gjeta Ebu Bekrin r.a. që kishte arritur para meje dhe i kishte përcjellë atij myzhden. Unë kurrë nuk kam qenë në gjendje t'ia kaloj Ebu Bekrit r.a. në çdo vepër të mirë; ai gjithmonë ma ka tejkaluar mua.[47]

Në një rast tjetër Omer bin El-Hattabi r.a. ka thënë në lidhje me Ibn Mes'udin r.a.: Një njeri [trup] i vogël i mbushur me [diturinë] jurisprudencë.[48]

Omer bin El-Hattabi r.a. është i njohur për përpikërinë e tij në çështjet e fesë. Prandaj, deklaratat e tij në lidhje me Abdullah bin Mes'udin janë dëshmi të mjaftueshme se Ibn Mes'udi r.a. ka mbajtur një pozicion shumë të lartë në shkencën e jurisprudencës.

Aliu r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut ka thënë: "*Nëse do të emëroja dikë si udhëheqës pa u konsultuar* [me askënd]*, do të caktoja Ibn Ummi 'Abdin.*"[49]

Që Pejgamberi a.s. të ketë aq shumë besim te një person dhe ta caktojë atë për të drejtuar çështjet e myslimanëve me siguri tregon se personi në fjalë posedon cilësi të larta, karakter dhe njohuri të detajuara në fe. Në lidhje me të Pejgamberi a.s. ka thënë gjithashtu: *Unë jam i kënaqur për umetin tim me çdo gjë që Ibn Ummi Abd është i kënaqur me të.*[50]

Për më tepër transmetohet se njëherë Pejgamberi a.s. e urdhëroi Abdullah bin Mes'udin r.a. për të mbajtur një hytbe. Ai u ngrit në këmbë dhe tha: "O Njerëz! Allahu i Lartësuar dhe i Madhëruar është Zoti ynë, Islami është feja jonë [Din], Kur'ani është udhëzuesi ynë [imam], Shtëpia e Allahut [Qabja] është drejtimi ynë për namaz [kible], dhe ky është i Dërguari i Allahut, i dërguar për ne (duke bërë me shenjë në drejtim të Pejgamberit a.s.). Ai më pas e përmbylli: "Ne jemi të kënaqur me atë që All-llahu dhe i dërguari i Tij janë kënaqur me të për ne." Pejgamberi a.s. tha*: "Ibn Ummi 'Abd ka folur të vërtetën. Ibn Ummi 'Abd ka thënë vërtetën dhe unë jam i kënaqur me atë që Allahu është i kënaqur për mua, për Umetin tim dhe për Ibn Ummi 'Abdin.*"[51]

---

45. El-Mustedrek.
46. Sahih Buhari; Sahih Muslim.
47. Musned Ebi Ja'la, Ahmedi, El-Bezar.
48. Mu'xhem Et-Taberanij.
49. El-Mustedrek.
50. El-Mustedrek.
51. Mu'xhem Et-Taberanij.

Abdullah bin Mes'udi r.a. ishte i njohur edhe për fjalime të shkurtra, por me shumë kuptim. Ai ishte i njohur edhe për devotshmërinë e tij në mesin e sahabeve.

Ai tregon: Kur u shpall ajeti: "**Nuk ka gjynah për ata që kanë besuar dhe kanë bërë vepra të mira për atë që kanë ngrënë** (më herët)**, për sa kohë që ata ruhen** (nga të ndaluarat)**, besojnë dhe bëjnë vepra të mira, e sërish ruhen dhe besojnë e vazhdimisht ruhen dhe bëjnë vepra të mira. Allahu i do punëmirët.**"[52] Pejgamberi a.s. më informoi: "*Ti je njëri prej tyre.*"[53]

Ali bin Ebi Talib r.a. përcjell: Pejgamberi a.s. njëherë e urdhëroi Ibn Mes'udin që të hipte mbi një pemë dhe të sillte diçka [për të kruar dhëmbët] poshtë për të. Kur sahabet panë këmbët e holla të Abdullah bin Mes'udit, filluan të qeshnin, mirëpo Pejgamberi a.s. tha*:* "*Përse qeshni*? [*Në ditën e gjykimit*] *Njëra këmbë e Abdullahut do të jetë më e rëndë në peshore se mali i Uhudit.*"[54]

Amru bin el-'As r.a. tregon: I Dërguari i Allahut ndërroi jetë në atë gjendje që ai i donte Abdullah bin Mesu'din dhe 'Amar bin Jasir r.a.[55]

Hadithe të tjera në lidhje me Abdullah bin Mesudin r.a.

Hudhejfe r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Çfarëdo që Abdullah ibën Mesudi transmeton tek ju pranojeni atë*".[56]

Kjo dëshmon se Abdullah bin Mes'udi r.a. është konsideruar kompetent dhe transmetues i besueshëm i haditheve. Tregohet se kur Muadh bin Xhebeli r.a. ishte në shtratin e vdekjes këshilloi: Merreni diturinë prej katër personave: 'Uvejmir Ebu ed-Derda, Selman el-Farisij, Abdullah bin Mes'ud dhe Abdullah bin Selam r.a., i cili dikur ishte hebre, por më vonë e pranoi Islamin.[57]

Në mënyrë të ngjashme Hudhejfe r.a. tregon: Ne e pyetëm të Dërguarin e Allahut a.s.: O i Dërguari i Allahut! Sikur ta emëroje një prijës. Ai u përgjigj: "*Në qoftë se e caktoj një prijës mbi ju dhe ju e kundërshtoni atë, atëherë ju do të ndëshkoheni, por çdo gjë që Hudhejfe transmeton për ju, pranojeni atë dhe çdo gjë që Abdullah bin Mes'udi iu mëson që ta lexoni, lexojeni në atë mënyrë.*"[58]

Është transmetuar se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë gjithashtu: "*Mësoni prej katër njerëzve: Abdullah bin Mes'udit, Salimit, shërbëtorit të Ebu Hudhejfes, Ubej bin Ka'bit dhe Muadh bin Xhebelit r.a.*"[59]

El-Hafiz Ibn Haxher el-Askalanij thotë se përmendja e emrit të dikujt para të tjerëve (si në rastin e transmetimit të mësipërm ku emri i Ibn Mes'udit është përmendur i pari) tregon vlerën e atij personi. Prandaj, statusi i Ibn Mes'udit r.a. në njohjen e Kur'anit mund të matet gjithashtu nga hadithi i mësipërm. Në këtë aspekt, tregimi i Omerit r.a., i përmendur tashmë më parë, në të cilin i Dërguari i Allahut ka thënë se kushdo që dëshiron të lexojë Kur'anin ashtu siç ai është shpallur duhet ta lexojë atë sipas këndimit të Abdullah bin Mes'udit.

Deklarata të tjera

El-Imam Esh-Sha'bij thotë: Asnjë nga shokët e të Dërguarit a.s. nuk ka hyrë në Kufe, dituria e të cilit ishte më e dobishme [për njerëzit], ose që të ishte një jurist më i madh se Abdullah bin Mes'udi r.a.

---

52. Kur'ani, El-Maide 5: 93.
53. Sahih Muslim; Sunen et-Tirmidhij.
54. Musned Ahmed, Ebi Ja'la, Mu'xhem Et-Taberanij.
55. Mu'xhem Et-Taberanij.
56. Sunen et-Tirmidhij.
57. Sunen et-Tirmidhij.
58. Sunen et-Tirmidhij.
59. Sahih Buhari; Sunen et-Tirmidhij.

El-Alame Edh-Dhehebij kur e përshkruan pozitën e këtij Sahabi të madh, shkruan: Abdullah bin Mes'udi, prijësi i ditur [el-imamu-rabbani], Ebu Abdurrahman Abdullah ibn Ummi 'Abd el-Hudhelij r.a.; shoqëruesi dhe shërbyesi personal i të Dërguarit a.s.; ndër të parët që përqafuan Islamin; në mesin e të parëve të betejës së Bedrit; në mesin e juristëve ekspertë dhe mësues të Kur'anit; në mesin e atyre që u përpoqën për të përcjellë [fjalët e të Dërguarit a.s.] me saktësi; shumë i përpiktë në transmetimet e tij; dhe ai që do të qortonte studentët e tij për neglizhencën e tyre në shënimin e saktë të fjalëve të të Dërguarit a.s. [Për shkak të kujdesit që tregonte], ai do të transmetonte pak [personalisht]... nxënësit e tij nuk kishin preferencë për dikë tjetër në krahasim me të... Vërtet, ai ishte në mesin e prijësve të Sahabeve, mbartësve të diturisë së shenjtë dhe shembujve [eime] të udhëzimit.[60]

Përfundim

Transmetimet e mësipërme tregojnë atë që ka lidhje me përsosmërinë dhe virtytet e Abdullah bin Mes'udit r.a. Nuk ka dyshim se çdo sahabij meriton lavdërim të lartë, sidomos ata të cilët janë lavdëruar nga vetë Pejgamberi a.s. Siç kemi mësuar, Abdullah bin Mesu'di r.a. ishte një prej sahabeve të zgjedhur, të njohur dhe i vlerësuar për diturinë e tij dhe njohuritë e thella në fe.

Të kritikohet një person që është i afërt me Allahun xh.sh., do të thotë të ngjallësh zemërimin e Allahut (Allahu na ruajt).

Në një hadith kudsij, i Dërguari a.s. tregon se Allahu thotë: "*Kush i shkakton dhimbje një njeriu që Unë e dua i kam shpallur luftë atij*".[61] Për këtë arsye, është konsideruar një mëkat i rëndë që dikush të ulë vlerat e ndonjë sahabiu në asnjëlloj mënyre, sidomos për ata që posedonin kaq shumë virtyte.

Sahabet janë në mesin e atyre për të cilët Allahu xh.sh. ka shprehur kënaqësinë e tij kur thotë në Kur'an:

"**Sa u përket besimtarëve të parë, prej muhaxhirëve dhe ensarëve, Allahu është i kënaqur me ata dhe me të gjithë të tjerët që i pasuan me vendosmëri e përkushtim në besim; edhe ata janë të kënaqur me Atë. Allahu ka përgatitur për ata kopshte nëpër të cilat rrjedhin lumenj dhe ku do të jetojnë përgjithmonë. Kjo është fitorja madhështore.**"[62]

60. Tedhkiretul-Hufadh 1: 13-16.
61. Sahih Buhari.
62. Kur'ani, Et-Teube 9: 100.

IV

E vërteta sipas Allahut

Dijetarët e Legjislacionit Islam i kanë kushtuar vëmendje të veçantë pyetjes se cili opinion, për një çështje të caktuar në Ligjin Islam, do të ishte i vërtetë dhe mendim i saktë tek Allahu xh.sh. Është e pranuar se imamët e besueshëm të ixhtihadit [të kualifikuar dhe të aftë për nxjerrjen ligjore të vendimeve] dhe jurisprudencës (Imam Ebu Hanife, Imam Maliku, Imam Shafiu, Imam Ahmedi, etj.) janë të gjithë të sigurt dhe të besueshëm dhe se mendimet e tyre mund të përvetësohen nga ata që ndjekin shkollat e tyre të mendimit. Gjithashtu pohohet se vendimet e tyre në lidhje me çështje të ndryshme të Ligjit Islam janë korrekte dhe të sakta në vetvete.

Pyetja me të cilën përballemi është: A janë pikëpamjet kontradiktore ndërmjet imamëve, njëkohësisht të sakta dhe në përputhje me atë që Allahu e ka caktuar si të vërtetë [Hak], apo vetëm njëri ndërmjet këndvështrimeve të tyre mund të jetë e vërteta sipas Allahut xh.sh.? Nëse ekziston vetëm një pikëpamje krejtësisht e saktë për një çështje të caktuar në Ligjin Islam, atëherë ne duhet të pranojmë se nuk e dimë se cila pikëpamje (mendim) është e vërteta [Hak] tek Allahu xh.sh.

Në vijim, një ekstrakt nga vepra e Imam Muhamed bin el-Hasen esh-Shejbanit, "Bulugh el-Emanij", hedh dritë mbi këtë çështje dhe shpjegon se si vetëm një vendim (fetva) mund të jetë i vërtetë [Hak] tek Allahu xh.sh.

Ibën Ebi El-Auam transmeton nga Imam Et-Tahauij dhe Sulejman bin Shuajb, që Shuajb el-Kasani ka thënë: "Imam Muhamedi na e bëri të ditur se sa herë që njerëzit janë në konflikt me njëri-tjetrin, në lidhje me një çështje të caktuar, (kur një jurist (fakih) në mesin e tyre e gjykon një çështje si të paligjshme [haram] dhe një tjetër jurist gjykon po të njëjtën çështje të jetë e ligjshme [hallall] – dhe situata është e tillë që të dy juristët i kanë kompetencat për të ndërmarrë ixhtihad – edhe në këtë rast opinioni që është i vërtetë sipas Allahut është përsëri një, sidoqoftë vendimi i atij që e gjykon çështjen si të paligjshme, apo tjetrit, i cili e gjykon atë si të ligjshme. Kjo, sepse nuk është e mundur që një gjë të jetë e ligjshme dhe e paligjshme në të njëjtën kohë sipas Allahut xh.sh.

Është përgjegjësia e muxhtehidit, që në përpjekjen e tij të bëjë ç'është e mundur, gjatë ushtrimit të aftësive të tij në nxjerrjen e përfundimit, që të arrijë në vendimin që ai e konsideron të jetë e vërteta sipas Allahut xh.sh. Nëse juristi (ja qëllon) arrin të vërtetën [d.m.th. vendimi i vërtetë sipas Allahut xh.sh.], ai ka të drejtë të veprojë në përputhje me gjykimin e tij dhe gjithashtu ai e ka përmbushur përgjegjësinë e tij. Në anën tjetër, në qoftë se një jurist nuk e arrin të vërtetën [vendimin e vërtetë sipas Allahut xh.sh.], ai përsëri e ka plotësuar përgjegjësinë e tij [në mundin e tij për të zbuluar të vërtetën] dhe për këtë arsye edhe shpërblehet.

Nuk është korrekte që një person të dalë në përfundimin se që të dy mendimet e kundërta mund të jenë të vërteta sipas Allahut. Për shembull, një Imam (jurist) mund të gjykojë një grua që të jetë e ndaluar [për martesë] për një person të veçantë, ndërsa një tjetër Imam mund të gjykojë që ajo të jetë e lejuar për të. Në këtë rast, vetëm një prej këtyre vendimeve mund të jetë i vërteti, sipas Allahut xh.sh.

Megjithatë, pasi që të dy Imamët (juristët) i kanë përmbushur përgjegjësitë e tyre, në përpjekjen e sinqertë për të arritur në vendimin e duhur, për të dy lejohet të veprojnë sipas vendimeve të tyre të caktuar, edhe pse, në të vërtetë, njëri prej tyre me siguri ka gabuar në gjykimin e

tij. Arsyeja për këtë (siç u përmend më lart) është se, sipas Allahut, vetëm njëra mund të jetë përgjigjja e vërtetë për çdo çështje të veçantë në të Drejtën Islame (fik'h)."

[Imam Muhamedi pastaj e përmbyll:] "Ky është mendimi i Imam Ebu Hanifes dhe Ebu Jusufit dhe ky është kuptimi ynë i çështjes."[63]

63. Mufti Muhamed Shefi', në librin e tij *Kashkul*, 101.

PJESA E DYTË

1. Distanca që duhet mbajtur ndërmjet këmbëve
2. Mënyra e mbajtjes së duarve në namaz
3. Leximi pas imamit
4. Thënia 'Amin'
5. Ngritja e duarve në ruku
6. Ulja në namaz: teuerruk apo iftirash?
7. Suneti i sabahut
8. Sa rekate ka namazi i vitrit?
9. Falja e namazit pas ikindisë
10. Namazi (nafile) gjatë hytbes së xhumasë
11. Numri i rekateve të teravisë
12. Bashkimi i dy namazeve

I

Distanca që duhet mbajtur ndërmjet këmbëve

Një pyetje që ndoshta vjen në mendjet e shumë njerëzve është: Si duhet të qëndroj në namaz? A duhet të qëndroj dhe këmbët e mia të jenë të hapura dhe të prekin këmbët e personit tjetër, apo duhet të qëndroj i qetë dhe të mos prek këmbët e personit tjetër, apo duhet të qëndroj me një hapësirë prej katër gishtash ndërmjet tyre siç bëjnë disa njerëz?

Pyetje të kësaj natyre kanë ngatërruar mendjet e shumë njerëzve, dhe ata do të donin që ta zbulonin metodën e saktë të traditës profetike duke qëndruar në namaz.

Në këtë kapitull do të përpiqemi t'u përgjigjemi këtyre pyetjeve dhe t'i ofrojmë lexuesit një pamje të qartë të qëndrimit korrekt të Sunetit. Duhet të kuptohet që në fillim se diskutimet për këtë temë nga dijetarët e Islamit janë shumë pak në krahasim me diskutimet e hollësishme që gjenden në çështjet e tjera të namazit.

Kështu, shumë pak informacion është gjetur në shumë libra të jurisprudencës lidhur me këtë çështje. Në fakt, madje edhe pikëpamjet e sakta të katër imamëve janë goxha të vështira për t'u përcaktuar.

Ekziston një numër hadithesh në lidhje me çështjen, që thekson rëndësinë e ruajtjes së rreshtave (safeve) të rregullt gjatë namazit. Këto transmetime janë zakonisht të shoqëruara me një paralajmërim nga i Dërguari i Allahut a.s. për pasojat e mosdrejtimit të rreshtave për namaz. Në një transmetim të tillë thuhet: "*Drejtojini safet tuaja, ose përndryshe Allahu do krijojë përçarje mes zemrave tuaja.*"[64]

Ka edhe transmetime tjera të cilat përmbajnë vërejtje të ngjashme. Kur një musal-li [personi që fal namaz] vëren që të tjerët hapin këmbët e tyre për të prekur këmbën e personit tjetër, ai nuk mund t'i shmanget, por pyet veten se nga është marrë një metodë e tillë.

Përkrahësit e këtij mendimi paraqesin një hadith në të cilin Sahabet i kanë bashkuar këmbët së bashku (d.m.th. secili ka bashkuar këmbët e tij me ato të personit pranë tij), pas marrjes së një vërejtje nga i Dërguari i Allahut a.s. për drejtimin e rreshtave. Ky hadith, edhe pse citohet si një provë në mbështetje të kësaj pikëpamjeje, në asnjë mënyrë nuk e bën bashkimin e këmbëve vaxhib [të detyrueshëm] siç pretendojnë mbështetësit e këtij opinioni.

Pjesët në vijim të këtij kapitulli do të punojnë për të sqaruar këtë pikë duke parë diskutimin e mendime të ndryshme lidhur me çështjen e pozicionimit të këmbëve në namaz. Pas kësaj, hadithi i mësipërm do të analizohet në detaje dhe në mënyrë të pavarur në përpjekje që të sqarohet nënkuptimi i tij i vërtetë.

Për të formuar një rresht të rregullt, qoftë duke i bashkuar këmbët së bashku ose jo, është padyshim një nevojë shumë e rëndësishme për namazin me xhemat. Është gjithashtu përgjegjësi e imamit që të sigurohet se kjo është e bërë siç duhet para se të fillojë namazin. Megjithëse teknikisht dhe teorikisht drejtimi i rreshtave në mënyrë të përsosur nuk mund të klasifikohet si një pjesë përbërëse ose farz i namazit, padyshim që është një sunnet i rëndësishëm për shkak të udhëzimeve strikte që janë dhënë për këtë nga i Dërguari i Allahut a.s.

Mendimet e ndryshme

[64]. Sunen Ebu Davud 1: 97.

Do të fillojmë duke cituar disa nga mendimet e shkollës juridike (medh'hebit) hanefi për mënyrën e mbajtjes së këmbëve në namaz. Në përgjithësi, vetëm dy duket që janë mendimet dominante që gjenden në tekstet e medh'hebit hanefi.

Mendimi i parë është që të lihet një hapësirë prej katër gishtërinjsh ndërmjet këmbëve të një personi kur ai është në namaz. Ky mendim është gjetur në shpjegimin autoritativ të Imam Ibn Abidin, në librin "Ed-Durr el-Mukhtar" të Alame El-Haskefij, ku thotë: Hapësira që lihet ndërmjet këmbëve të një personi duhet të jetë e barabartë me atë të katër gishtërinjve të dorës, sepse kjo [hapësirë] është shumë efektive në paraqitjen e përulshmërisë dhe nënshtrimit [të kërkuar në namaz].[65]

Lënia e një boshllëku të barabartë me katër gishta është cilësuar nga juristët [Fukahatë] si mendimi më i mirë, siç është provuar se, herë pas here, është mjaft i parehatshëm qëndrimi me këmbët e hapura (në namaz) për një periudhë të zgjatur kohore. Ky shqetësim e bën të vështirë dhe përqendrimin dhe shpesh rezulton në humbjen e vëmendjes dhe përkushtimit në namaz.

Mendimi i dytë sipas shkollës juridike Hanefi mund të kuptohet nga argumentet e mëposhtme. Në librin "Mea'rif es-Sunen", një komentim i Sunenit të Tirmidhiut nga dijetari i hadithit 'Alame Jusuf El-Bennurij, thuhet se nuk përmendet në mesin e haditheve autentike përcaktimi i hapësirës ndërmjet këmbëve se si duhen mbajtur ato gjatë namazit.

Për këtë arsye, mund të konkludohet se suneti në pozicionimin e këmbëve në namaz është çfarëdo distance që dikush e sheh të përshtatshme dhe ndihet rehat teksa fal namazin.[66]

Një hadith i transmetuar në Sunenin e Nesaiut, sqaron se Abdullah bin Mes'udi pa një person duke qëndruar në namaz me këmbët të bashkuara [d.m.th. preknin njëra-tjetrën] dhe gjykoi se ajo vepër është kundër sunetit. Ai e këshilloi personin në fjalë, se nëse do të kishte praktikuar *murauaha*-n, do të kishte qenë më e preferueshme.[67]

Fjala arabe *murauaha* zakonisht nënkupton mënyrën e qëndrimit në njërën këmbë dhe pastaj në tjetrën, duke alternuar ndërmjet tyre nëse lodhet njëra. Megjithatë, një tjetër kuptim i fjalës *murauaha*, është lënia e një boshllëku të vogël ndërmjet këmbëve dhe ky duket të jetë kuptimi më i mundshëm i kësaj fjale në lidhje me transmetimin e mësipërm, pasi personi po qëndronte me këmbët e tij të bashkuara. Nëse ne marrim kuptimin e dytë të termit *murauaha*, hadithi nënkupton se 'Abdullah bin Mes'udi r.a. e mësoi personin që të mbante një boshllëk të vogël ndërmjet këmbëve të tij, meqenëse suneti është që këmbët të mos bashkohen plotësisht bashkë (por as të mbahen shumë larg njëra-tjetrës).

Nga sa u përmend më sipër, mësojmë për fleksibilitetin e shkollës juridike Hanefi lidhur me këtë çështje. Për këtë arsye lejohet që një person të qëndrojë me hapësirën ndërmjet këmbëve të tij në mënyrë barabartë, ose më të madhe se gjerësia e katër gishtërinjve të dorës. Në përcaktimin e mendimit të Shafi'ive në këtë çështje, një studim i kujdesshëm i literaturës së tyre tregon se mendimi i tyre më i njohur është, se një person duhet të mbajë një boshllëk të barabartë me pëllëmbën e dorës ndërmjet këmbëve të tij.[68] Megjithatë, në librin "El-Anvar", rekomandohet një tjetër tekst në fik'hun Shafi'i, se hapësira duhet të jetë vetëm katër gishta, ashtu siç edhe është një mendim i hanefive. Për më tepër, dijetari i madh Shafi'i, Imam En-Neueuij, del në përfundimin se:

Është e papëlqyeshme [mekruh] të bashkohen këmbët së bashku; dhe është e pëlqyeshme [mustehab] që të lihet pak distancë ndërmjet tyre.[69]

Në total, tre janë mendimet e shkollës juridike Shafi'i:

---

65. Redd el-Muhtar 1:299.
66. Mea'rif es-Sunen 2:298.
67. Sunen en-Nesaij 1:142.
68. Nihajetu el-Muhtaxh 1:347.
69. Sherh el-Muhedheb 3:266.

1. një hapësirë ekuivalente me pëllëmbën e dorës,
2. një hapësirë sa katër gishta;
3. aq hapësirë sa personi e gjykon të nevojshme.

Mendimi i parë është i posaçëm vetëm në medh'hebin Shafi'i, ndërsa dy mendimet e fundit janë të përbashkëta për dy shkollat juridike Shafi'i dhe Hanefi.

Dikush ndoshta e ka vënë re që tani, se asnjë nga mendimet (e mësipërme) nuk përmend se këmbët e një personi duhet të bashkohen me këmbët e personit ngjitur. Nëse me të vërtetë kjo do të ishte e saktë dhe mënyra e duhur e qëndrimit në namaz, ajo padyshim që do të ishte pranuar si e tillë.

Hadithet për bashkimin e këmbëve

Ekziston një hadith në koleksionin e Ebu Davud-it, që përshkruan sahabet që bashkonin këmbët e tyre me njëri-tjetrin për të formuar rreshta të rregullt. Ebu El-Kasim el-Xhedelij transmeton: Kam dëgjuar En-Nu'man bin Beshijr r.a. duke thënë se Pejgamberi a.s. pa disa njerëz dhe i këshilloi: "*Drejtoni rreshtat tuaj. Pasha Allahun, ose do t'i drejtoni rreshtat tuaj, ose përndryshe Allahu do të krijojë mosmarrëveshje në zemrat tuaja.*"

En-Nu'man bin Beshijr r.a. pastaj tha: "Pashë se çdo person bashkonte supet e tij me ato të personit tjetër dhe gjunjët dhe këmbët me ato të personit tjetër"[70].

Ky është njëri prej hadithеve që ofrohet si dëshmi nga ata që pohojnë se këmbët e çdo personi duhet të bashkohen me ato të personit tjetër gjatë namazit me xhemat. Disa prej tyre janë tepër të kujdesshëm në lidhje me këtë, madje janë aq shumë sa që nëse dikush është pranë tyre dhe ndodh që të largojë pak këmbën e tij, këta njerëz do t'i hapin më tej këmbët e tyre vetëm për të mbajtur kontakt me këmbën e personit që është afër tyre.

Ata vazhdimisht i kritikojnë ata që nuk lënë një boshllëk të gjerë ndërmjet këmbëve të tyre, a thua sikur mënyra sunet është vetëm ajo që ata pretendojnë. Megjithatë, janë përpjekjet e tyre për të përdorur hadithin e mësipërm dhe hadithe të tjera të ngjashme për të vërtetuar se bashkimi i këmbëve në namaz është i domosdoshëm [vaxhib]. Kjo është e vërtetë për një numër arsyesh të thjeshta:

1. Fjalët që në të vërtetë përshkruajnë bashkimin e këmbëve nuk janë fjalët e të Dërguarit të Allahut a.s., por janë fjalët e transmetuesit. Për këtë arsye, kjo pjesë e hadithit nuk është një thënie e drejtpërdrejtë [merfu'] nga Pejgamberi a.s. personalisht, por është përshkrimi i transmetuesit që tregon reagimin e Sahabeve pas vërejtjes së të Dërguarit të Allahut a.s.

Në fakt, ky vëzhgim i shtuar nga transmetuesi nuk mund të gjendet në shumicën e transmetimeve, që theksojnë rregullimin e rreshtave. Për këtë arsye, bëhet mjaft e qartë se Pejgamberi a.s. nuk e bëri detyrim bashkimin e këmbëve, por thjesht urdhëroi që rreshti të jetë i drejtë. Në mënyrë që ta përmbushnin këtë urdhër, Sahabet adaptuan dhe metodën e bashkimit të këmbëve.

2. Hadithi i En-Nu'man bin Beshijr r.a. thjesht na njeh me sjelljen e Sahabeve para se të fillonte namazi. Me fjalë të tjera, ndër veprimet e vërejtura te Sahabet ishte bashkimi i këmbëve të tyre, i gjunjëve dhe i supeve përpara fillimit të namazit. Në asnjë vend në hadith nuk tregohet se kjo sjellje duhet të ruhet gjatë gjithë namazit.

3. Në qoftë se, për hir të argumentit, do të pranohej se bashkimi i këmbëve është mbajtur gjatë namazit, lindin një numër pyetjesh njëra prej të cilave është: A duhet të jenë këmbët të bashkuara së bashku në të gjitha veprimet e namazit, apo vetëm gjatë qëndrimit në këmbë [kijam]?

---

[70]. Sunen Ebu Daud 1:104.

Nëse përgjigja është se bashkimi është i nevojshëm vetëm gjatë qëndrimit në këmbë, atëherë pyetjet që pasojnë janë: Ku është argumenti për këtë dhe pse ky rregull është i përcaktuar vetëm për qëndrimin në këmbë dhe nuk kërkohet në asnjë qëndrim tjetër në namaz?"

Nëse përgjigjja është se bashkimi i këmbëve është i domosdoshëm në të gjitha gjendjet në namaz, atëherë lind pyetja: Si do t'i bashkonin njerëzit e çdo rreshti këmbët dhe shpatullat e tyre së bashku, ndërsa janë në sexhde apo në qëndrimin ulur? Qartësisht kjo do të ishte krejt e pamundur për t'u arritur.

Për më tepër, në qoftë se kundër-argumenti është, se është e nevojshme që këmbët të bashkohen së bashku, ndërsa qëndron në *kijam*, kjo për shkak të vështirësisë në qëndrimet e tjera të namazit, atëherë përgjigja është se, është gjithashtu shumë e vështirë që në një rresht (saf) njerëzish të sigurohet se ky rregull bashkimi do të ruhej ndërmjet tyre në të gjitha qëndrimet.

4. Duke u bazuar në hadithin e mësipërm, nëse është e nevojshme që të bashkohen supet dhe këmbët së bashku, atëherë pse duhet që gjunjët të përjashtohen nga ky vendim? Në transmetimin e mësipërm, në Sunen Ebu Davud, Sahabet i bashkuan gjunjët e tyre së bashku. Dhe si pasojë bashkimi i gjunjëve duhet të ndiqet dhe të trajtohet si një akt i detyrueshëm përgjatë gjithë namazit. Megjithatë, duhet tërhequr vërejtja se qëndrimi edhe për një kohë të shkurtër me gjunjët e bashkuar me një person tjetër mund të jetë mjaft i bezdisshëm. Madje kjo është edhe më e pamundur në disa raste, kur ka një raport dhe ndryshim ndërmjet dy njerëzve që qëndrojnë në këmbë përkrah njëri-tjetrit.

5. Një tjetër interpretim i hadithit të mësipërm i ofruar nga disa juristë është se transmetuesi En-Nu'man bin Beshijr r.a. ka pasur për qëllim të tregojë vetëm se si sahabet u përpoqën për të formuar rreshtat shumë drejt, nga udhëzimet e të Dërguarit të Allahut, dhe jo se ata, në fakt, i bashkuan këmbët, supet dhe gjunjët e tyre së bashku. Pikërisht për këtë arsye, titulli i këtij kapitulli në Sahihun e Buhariut, "Kapitulli mbi bashkimin e supeve dhe këmbëve së bashku, në formimin e rreshtave" ka qenë klasifikuar nga Hafiz Ibn Haxher si një ekzagjerim. Ai shkruan në komentin e tij, "Fet'hul-Barij" se:

Arsyeja [e Imam Buhariut] *pse ka zgjedhur këtë titull specifik është që të theksohet rëndësia (Mubalaga) e drejtimit të rreshtave dhe moslënia e hapësirave bosh.*[71]

Nga kjo deklaratë dilet në përfundimin se transmetimi i lartpërmendur nuk mund të merret në kuptim të drejtpërdrejtë. Imam Esh-Sheukani, të cilit vazhdimisht i refererohen ata që nuk preferojnë të ndjekin një shkollë mendimi në Jurisprudencën Islame, gjithashtu nuk merr interpretimin sipërfaqësor të hadithit. Ai shkruan në librin e tij Nejl el-Eutar:

"[Citimi] *Do të thotë: Vendosni pjesët e trupit* [supet, etj.] *në linjë me njëri-tjetrin, në mënyrë që supet e çdo personi në namaz të jenë në drejtim me supet e personit tjetër. Në këtë mënyrë supet, gjunjët dhe këmbët e gjithsecilit do të jenë në një linjë të vetme të drejtë*"[72]

Thënë më qartë, ai tregon se arsyeja e vërtetë për bashkimin e supeve dhe pjesëve të tjera të trupit, është drejtimi i rreshtave dhe jo se bashkimi në vetvete ishte një akt i detyrueshëm.

6. Enesi r.a. gjithashtu ka deklaruar në një transmetim të Ma'mer, të cilin Ibn Haxher e ka shënuar në Fet'h el-Bari. "*Nëse do përpiqesha ta bëja këtë* [të bashkoja supet dhe këmbët së bashku] *me dikë sot, ata rrëmujshëm do të lëviznin si mushka të trazuara.*"[73]

Është e qartë nga transmetimi i Enesit r.a., se madje edhe sahabet nuk e vazhduan këtë praktikë pas vdekjes së të Dërguarit të Allahut a.s., në qoftë se do kishte qenë një veprim i vazhdueshëm i Pejgamberit a.s. [sunetun mustemirre], sahabet nuk do ta kishin braktisur atë, lëre pastaj të flisnin për atë në mënyrë të tillë.

---

71. Fet'hul-Barij 2:247.
72. Nejl el-Eutar 3:65.
73. Fet'hul-Barij 2:247.

7. Pasi u vërtetua se arsyeja kryesore e Sahabeve në bashkimin e këmbëve të tyre ishte që të arrihej drejtimi perfekt në rreshtat e tyre, mund të jetë lehtësisht e kuptueshme se ky lloj bashkimi i këmbëve nuk është i nevojshëm më gjatë, pasi që, në shumicën e xhamive dhe vendeve të adhurimit sot, janë shënuar vijëzime mbi tapete, mermerë dhe dysheme. Duke qëndruar së bashku me thembrat e tyre mbi vijëzimet, besimtarët automatikisht do të vijnë së bashku në saf të përkryer dhe të drejtë. Prandaj, nuk është nevoja të jemi shumë kritik dhe të shkojmë rreth e rrotull për t'u siguruar që këmbët e të gjithëve janë bashkuar.

Çështje të tjera që duhet të merren parasysh

Një çështje që vlen të përmendet është se shumë prej atyre që pohojnë bashkimin e këmbëve me njëra-tjetrën zakonisht mbajnë larg këmbët e tyre edhe gjatë namazeve individuale. Në fakt, në shumë raste, ata i zgjerojnë këmbët më shumë se gjerësia e shpatullave. Edhe në qoftë se ata e konsiderojnë bashkimin e këmbëve në namaz me xhemat të jetë i nevojshëm, kjo nuk do të thotë se ata duhet të zgjerojnë këmbët përtej gjerësisë së shpatullave.

Arsyeja për këtë është se në qoftë se të gjithë qëndrojnë krah për krah (bashkojnë supet) dhe bashkojnë dhe këmbët e tyre së bashku, hapësira ndërmjet dy këmbëve do të jetë aq e gjerë sa supet. Do të ishte krejt e pamundur për t'i zgjeruar ato (këmbët) më shumë dhe për më tepër të mbahej kontakti me supin.

Një tjetër arsye pse dikush nuk duhet të zgjerojë këmbët e tij gjatë namazit individual është se hadithi i lartpërmendur përshkruan sahabet vetëm duke i bashkuar këmbët e tyre, ndërsa ishin xhemat. Prandaj, ky hadith nuk mund të përdoret si argument për zgjerimin e këmbëve gjatë namazit individual.

Përfundim

Së fundmi, mund të dalim në përfundimin, pa frikën e kundërshtimit, se ata që insistojnë në bashkimin e këmbëve kanë dështuar të kuptojnë kuptimin e vërtetë të hadithit dhe si të tillë nuk kanë asnjë argument të fortë për të mbështetur qëndrimin e tyre. Nuk është e mundur që të ndiqet Kur'ani dhe hadithi kur vazhdimisht ndiqet kuptimi tekstual i fjalëve (hadiheve), që është metodologjia e literalistëve [Dhahirije], mendimet e të cilëve shumica e dijetarëve nuk i kanë pranuar. Pasojat e rënda të shpjegimit dhe ndjekjes së kësaj lloj metodologjie janë mjaft të dukshme.

Në të vërtetë, është e rëndësishme që të jemi së bashku gjatë namazit, por kjo zakonisht arrihet duke bashkuar supet së bashku (që është urdhëruar edhe në hadithe) dhe duke qëndruar me thembra mbi vijëzimet. Është praktikisht e pamundur moslënia e ndonjë boshllëku në të gjitha rastet, siç këmbëngulin disa njerëz. A është shumë e vështirë për të kuptuar se kur dikush mundohet të plotësojë boshllëkun ndërmjet tij dhe personit tjetër, ai krijon një hapësirë mes këmbëve të tij?!

Prandaj, metoda e duhur sunet do të ishte që të lihet një hapësirë rreth katër gishta ndërmjet këmbëve të dikujt apo ndonjë boshllëk të tillë përmes të cilit dikush mund të arrijë një qëndrim të rehatshëm dhe të përulur. Gjatë namazit me xhemat, çdo person duhet të sigurohet që ai është mjaftueshëm afër me personin tjetër, aq sa të preken supet dhe se këmbët e tij të jenë në vijën e shënuar, në mënyrë që i gjithë xhemati rregullohet dhe përbëhet nga rreshta të drejtë.

II

Mënyra e mbajtjes së duarve në namaz

Gjatë hyrjes në disa xhami, një person përballet me një grumbull njerëzish të ndryshëm. Ai vëren dikë që qëndron në namaz me duart e kapura së bashku nën kërthizë, disa me duart e tyre të vendosura mbi kraharor, dhe disa me duart e tyre nën kraharor. Ai gjithashtu sheh disa të tjerë që falin namazin me duart e lëshuara anash.

Pas vështrimit të një pamjeje të tillë, pyetja që shumë shpesh lind në mendjet e këtyre personave është: "Cila është metoda e saktë e vendosjes së duarve në namaz?" ose "Ku i ka vendosur i Dërguari i Allahut a.s. duart e tij (gjatë namazit)?

Diskutimi në vijim do të kërkojë t'i përgjigjet këtyre pyetjeve dhe të përcaktojë Sunetin (metodën më të preferuar) e vendosjes së duarve gjatë qëndrimit (në këmbë) në namaz.

Pika e parë që duhet të sqarohet këtu është se të gjitha mënyrat e vendosjes së duarve në namaz, të përmendura në hadithet profetike, janë të lejuara dhe diferenca e mendimit është se cila prej metodave është më e preferuar prej tyre.

Pika e dytë është se ka shumë pak hadithe autentike (sahih) në lidhje me këtë çështje dhe shumica e transmetimeve, që shpjegojnë mënyrat e ndryshme të mbajtjes së duarve në namaz, janë klasifikuar ose si shumë të dobët, ose lehtësisht të dobët.

Ky fakt e bën çështjen pak më të ndërlikuar se çështjet e tjera. Megjithatë, shpresohet se deri në fund të këtij kapitulli, suneti dhe metoda më e preferuar e vendosjes së duarve në namaz do të bëhet e qartë.

Mendimet e ndryshme

Dallimi i parë në mendime

Dallimi i parë i mendimit është nëse duart duhet të lidhen së bashku apo jo. Mendimi më i njohur i Imam Malikut, siç transmetohet nga Ibn el-Kasim, është se duart duhet të lihen të lëshuara anash. Një mendim i dytë i tij, i transmetuar nga Ibn el-Mundhir, është se duart duhet të jenë të bashkuara dhe të vendosen në trup.

Imam Ebu Hanife, Imam Shafi'iu, Imam Ahmedi, si dhe shumica e dijetarëve janë të mendimit se duart duhet të jenë të kapura së bashku dhe të mos lëshohen anash. Dijetari i madh i medh'hebit Malikij Ibën 'Abdul-Berr thotë në lidhje me këtë: "Nuk ka asgjë të transmetuar nga i

Dërguari i Allahut a.s., që bie në kundërshtim me këtë [mendimin e shumicës] dhe ky është mendim unanim i të gjithë Sahabeve dhe ndjekësve të tyre [Tabi'in].”[74]

Dallimi i dytë në mendime

Ndërmjet mendimeve të mëvonshme, ka një diferencë (mospajtim) mendimesh se ku saktësisht (në trup) duhet të vendosen duart pas lidhjes së tyre së bashku. Imam Ebu Hanife dhe Ebu ls'hak Mervezi nga medh'hebi Shafi'i, pohojnë se duart duhet të vendosen (lidhen) nën kërthizë. Mendimi i Imam Shafi'iut, sipas "El-Uasit" dhe "Kitab el-Umm", është se duart duhet të vendosen poshtë kraharorit. Ky është mendimi i tij më i njohur.

Një mendim i dytë i tij, siç përmendet në librin "El-Hauij", është se duart duhet të vendosen direkt mbi gjoks. Ka tre mendime që transmetohen nga Imam Ahmed Ibn Hanbel dhe mendimi i parë është i ngjashëm me atë të Imam Ebu Hanifes. Ibn Hubeira ka thënë: "Ky ishte mendimi i tij më popullor". Mendimi i dytë i Imam Ahmedit është i ngjashëm me atë të Imam Shafiut dhe mendimi i tretë është se një person është i lirë të zgjedhë ose t'i vendosë duart e tij nën kërthizë ose në gjoksin e tij, pasi që të dyja këto metoda janë nxjerrë nga Suneti Profetik.

Hadithet për këtë çështje

Dijetarët pohojnë se nuk ka asnjë hadith të saktë që të vërtetojë mendimin e Imam Malikut për lëshimin e duarve anash trupit gjatë namazit. Disa kanë përmendur se arsyeja për një veprim të tillë është frika e thellë, droja dhe respekti për Allahun e Lartësuar, se kur një person qëndron përpara Tij, ai harron t'i lidhë duart e tij së bashku dhe ato lihen të lëshuara në dy anët e trupit. Cilado qoftë arsyeja, ekzistojnë transmetime nga disa sahabe, të cilët janë falur me duart e lëshuara në dy anët e trupit.[75]

Nga ana tjetër, ekzistojnë transmetime të shumta, që vërtetojnë se Pejgamberi a.s. i vendoste duart në trupin e tij, ndërsa qëndronte në këmbë gjatë namazit dhe nuk i lëshonte ato në dy anët e trupit. Këto transmetime, gjithsesi, ndryshojnë shumë rreth faktit se ku i vendoste saktësisht Pejgamberi a.s. duart në trupin e tij. Një transmetim shumë i njohur në lidhje më këtë çështje është ai i Uail ibën Huxhr r.a., i cili gjendet në shumë koleksione hadithesh. Sidoqoftë, dijetarët e kanë etiketuar këtë transmetim si problematik [mudtarib] dhe kontradiktor.

Në një version të këtij transmetimi, që gjendet në Sahihun e Ibn Huzejmes, Ua'il Ibën Huxhr ka thënë: "*Kam falur namazin me të Dërguarin e Allahut (a.s.) dhe ai vendosi dorën e tij të djathtë mbi të majtën në kraharor*". Varianti në Musnedin e El-Bezzarit ka fjalët "*afër kraharorit*" në vend të "*në kraharor*", ndërsa te "Musanaf Ibën Ebi Shejbe" theksohet "*nën kërthizë*".

Dy variantet e para mbështesin mendimin e atyre, të cilët pohojnë se është më e preferueshme vendosja duarve në kraharor ose pranë tij, ndërsa varianti i tretë mbështet mendimin e medhhebit hanefi. Sidoqoftë, duhet vërejtur se të tre këto versione përmbajnë disa elemente dobësie. Secili prej tyre do të analizohet në paragrafët në vijim, së bashku me transmetimet e tjera, për të përcaktuar statusin dhe arsyet e dobësisë së tyre.

Versioni i parë

1- Versioni i Ua'il Ibën Huxhr r.a., i cili transmetohet nga Ibën Huzejme në Sahihun e tij dhe që përmban fjalët "*në kraharor*", është me shumë mundësi më i dobët nga të gjithë transmetimet. Arsyet janë si më poshtë:

---

74. Euxhezul-Mesalik 2:116.

75. Shih: Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:391.

a. Mu'emel bin Isma'il është një prej transmetuesve të këtij varianti. Ai është konsideruar një transmetues i dobët, qëkurse gabonte në transmetimet e tij, pasi iu dogjën librat dhe u detyrua të transmetonte nga memoria. Imam Buhariu pohon: "*Transmetimet e tij janë të refuzuara* [munker el-hadijth]". El-Alame Edh-Dhehebij thotë: "*Ai bënte shumë gabime* [kethijrul-khata]". Ebu Zur'a pohon: "*Transmetimet e tij përmbajnë shumë gabime*".[76]

b. Ky transmetim, pavarësisht se gjendet në shumë libra të tjerë dhe përcillet në rrugë të ndryshme transmetimi, nuk përmban në asnjërin prej tyre fjalët "*në kraharor*". Versione të tij gjenden në Sunenin e Ebu Davudit, Nesaiut, Ibën Maxhes dhe në Musnedin e Ebu Davud et-Taxhalisit. Asnjë prej tyre nuk e përmban shtesën "*në kraharor*". El-Alame En-Nimauij pohon se kjo shtesë gjendet vetëm në variantin e Mu'emel bin Isma'il (dhe transmetohet nga Ibën Huzejme). Rrjedhimisht, ai është një version i dobët dhe jo i saktë.

c. Një tjetër çështje është fakti se Mu'emel bin Isma'il e rrëfen këtë hadith nga Sufjan Eth-Theurij. Hafiz Ibën Haxher el-Askalani pohon se lidhja ndërmjet Mu'emel bin Ismail dhe Sufjan eth-Theurij është e dobët.[77] Kjo është një tjetër dobësi e këtij varianti.

d. Sufjan eth-Theurij personalisht ishte i mendimit që duart duhet të vendosen poshtë kërthizës. Kështu që, kur transmetimi i tij shihet të jetë në kundërshtim me mendimin e tij personal, ky transmetim prej tij nuk mund të pranohet sipas parimeve të shkencës së hadithit [usul el-hadijth].

e. Disa kanë pohuar se të gjitha transmetimet që gjenden në Sahihun e Ibn Huzejmes janë të vërteta, por ky pohim nuk qëndron. Imam Sujuti në librin e tij "Tedrijb er-Rauij" pohon se Sahihu i Ibn Huzejmes përmban disa transmetime të dobëta dhe të refuzuara [munker]. Mbi të gjitha, Ibn Huzejme, njësoj si Imam Tirmidhiu, zakonisht bënte komente pas çdo transmetimi duke konstatuar nivelin e tij të saktësisë.

Megjithëkëtë, pas versionit të Ua'il bin Huxhr, ai nuk ka bërë asnjë koment rreth saktësisë së tij. Kështu që, ky transmetim nuk mund të konsiderohet si i saktë thjesht për faktin se gjendet te Sahihu i Ibn Huzejmes. Është e qartë, se nëse ky hadith do të kishte qenë i saktë atëherë Ibn Huzejme do ta kishte emërtuar atë si të tillë.

f. Disa kanë thënë se edhe nëse ky hadith pranohet si i saktë, vendosja e duarve në kraharor duhet konsideruar në mënyrë përfundimtare si një praktikë e izoluar [shadh] - diçka të cilën Profeti a.s. e ka bërë disa herë thjesht për të informuar sahabet e tij për lejueshmërinë e saj [bejanen lil xheuaz]. Nisur nga ky transmetim nuk mundet, në asnjë mënyrë, të provohet se vendosja e duarve në kraharor gjatë namazit ka qenë një praktikë e vazhdueshme e Profetit a.s.

Versioni i dytë

2- Edhe versioni i dytë i rrëfimit të Uail Ibn Huxhr, që gjendet te Musnedi i Bezzarit, i cili përmban fjalët "*afër kraharorit*" është i dobët. Një prej transmetuesve të tij është Muhamed bin Huxhr, për të cilin Imam Buhariu ka pohuar: "*çështja e tij është e paqartë*", ndërsa Imam Dhehebiu është shprehur: "*Disa prej transmetimeve të tij janë të refuzuara*".[78] Kështu që, edhe ky version është i dobët dhe për rrjedhojë duhet refuzuar.

---

76. Fet'hul-Mulhim 2:40.
77. Fet'hul-Barij 206.
78. Mexhmeuz-Zeuaid 2:135.

Transmetime të tjera

3- Një tjetër transmetim, i cili përmend vendosjen e duarve në kraharor, është edhe rrëfimi i Hulb-it r.a., që transmetohet nga Imam Ahmedi: "*I dërguari i Allahut a.s. do të kthehej nga ana e majtë në të djathtë dhe do të vendoste këtë dorë në krahararin e tij*", (Musned Ahmed).

El-Alame En-Nimauij ka provuar me fakte të qarta se në formulimin e këtij hadithi ka ndodhur një gabim. Në vend të fjalëve "*ala hadhihi*" [mbi dorën tjetër] është shkruar gabimisht "*ala sadrihi*" [mbi kraharor].[79] Kështu që as ky transmetim nuk mund të merret si argument.

4- Një tjetër transmetim i ngjashëm me atë të lartpërmendurin gjendet edhe në Sunenin e Bejhekiut: "Aliu r.a. për të shpjeguar kuptimin e ajetit Kur'anor: "**... andaj falu (vetëm) për Zotin tënd dhe ther kurban**"[80], e vendosi dorën e tij të djathtë mbi qendrën e dorës së tij të majtë dhe i vendosi ato në kraharor, si për të thënë se kuptimi [tefsir] i këtij verseti ishte që të vendosje duart në këtë mënyrë".[81]

Sidoqoftë El-Alame Ibn et-Turkumani el-Mardini, në librin e tij "El-Xheuher en-Nekij", ka vërtetuar se zinxhiri i transmetimit [isnad] ashtu edhe teksti [meten] i këtij transmetimi janë të papajtueshëm. Imam Bejhekiu ka përmendur një transmetim të ngjashëm nga Ibn Abasi r.a. në të cilin gjendet edhe transmetuesi Rauh bin el-Musejib. Për të Ibn Hibani ka thënë: "*Ai transmeton hadithe të trilluara. Nuk është e lejuar të transmetosh prej tij*". El-Alame es-Sa'atij shkruan: "Nuk është e saktë ti mveshësh këtë interpretim [tefsir] Aliut r.a. apo Ibn Abasit r.a. Kuptimi i saktë i versetit, ashtu siç pohon edhe Ibn Kethiri, është se ai lidhet me kurbanin".[82] Gjithsecili prej katër transmetimeve të analizuara deri më tani ka mangësi të ndryshme. Ka edhe transmetime të tjera të ngjashme me ato që kemi përmendur, në të cilët pohohet se Pejgamberi a.s. nuk i ka vendosur duart e tij (gjatë namazit) poshtë kërthizës.

Shpjegimi i dhënë nga dijetarët hanefi, në lidhje me këto transmetime, është se Pejgamberi a.s. herë pas here i vendoste duart e tij në kraharor ose pak më poshtë kraharorit. Këtë ai e bënte vetëm për të dëshmuar lejueshmërinë e një veprimi të tillë [bejanen lil xheuaz], ndërsa praktika e zakonshme e Tij ishte ajo e vendosjes së duarve poshtë kërthizës. Transmetimet në vijim do ta provojnë këtë pohim të fundit në mënyrë më të qartë.

Argumente të ofruara nga dijetarët hanefi

1- Ua'il bin Huxhr r.a. tregon: "*E kam parë të dërguarin e Allahut a.s. duke vendosur dorën e tij të djathtë mbi të majtën poshtë kërthizës*".[83] Ky është versioni i tretë i transmetimit të Ua'il bin Huxhr, të cilin e përmendëm në fillim të kapitullit, që përmban fjalët "*poshtë kërthizës*". Disa dijetarë hanefij kanë pohuar se ky version nuk mund të përdoret si provë përfundimtare për opinionin e mbështetur nga medhhebi hanefi, për arsye se fjalët "*poshtë kërthizës*" gjenden vetëm në disa botime të Musanaf Ibn Ebi Shejbe dhe jo në të gjitha botimet. Duhet marrë parasysh edhe fakti që, siç e kemi përmendur edhe më parë, ky transmetim ka një tekst të parregullt.

---

79. Athar es-Sunen 87.
80. Kur'an, El-Keuther 108:2.
81. Sunen el-Bejhekij 2:30.
82. El-Fet'h er-Rabanij 3:174.
83. Musannaf Ibn Ebi Shejbe; Athar es-Sunen 90.

Megjithatë, në "Fet'hul Mulhim" citohet se El-Alame Kasim bin Kutlubega e ka gjykuar këtë version si të saktë. Muhamed Ebu Tajib el-Medenij ka shkruajtur në komentin e tij të Sunenit të Tirmidhiut se ky transmetim ka një zinxhir të fortë, ndërsa Shejh Abid Es-Sindij pohon se: "*transmetuesit e tij janë të besueshëm*". Gjithashtu, një numër dijetarësh kanë vërtetuar se shtesa "*poshtë kërthizës*" gjendet në shumë doreshkrime të Musanaf ibn Ebi Shejbe, ndonëse jo në të gjitha variantet e publikuara së fundmi.[84] Prandaj, pavarësisht nga natyra problematike e transmetimit të Ua'il Ibn Huxhr, ky version nuk mund të konsiderohet plotësisht i papranueshëm, meqenëse ekzistojnë edhe transmetime të tjera të besueshme që e përforcojnë këtë version.

2- Aliu r.a. thotë: "*Vendosja e njërës dorë mbi tjetrën poshtë kërthizës është një sunet praktik i namazit*".[85] Është një fakt i njohur se sa herë që një sahabi thotë fjalët "*është prej sunetit*" në lidhje me ndonjë veprim, kjo do të thotë se veprimi në fjalë është marrë nga vetë Profeti a.s. Kështu që, Aliu r.a. mund të jetë shprehur se ky veprim është sunet, vetëm pasi të ketë parë Profetin a.s. duke vepruar në këtë mënyrë.

Problemi me këtë transmetim është se ai përmban Abdurrahman bin Is'hak në zinxhirin e tij, i cili është klasifikuar si i dobët. Hanefitë nuk janë mbështetur plotësisht në këtë transmetim si mbështetje për mendimin e tyre, por duke qenë se ka shumë transmetime që e përforcojnë atë, atëherë ai mund të konsiderohet si një argument plotësues.

3- Haxhaxh ibn el-Hasen tregon: Ose e kam dëgjuar nga Ebu Mixhlaz duke e thënë, ose e kam pyetur vetë: "*Si duhet dikush t'i pozicionojë duart e tij (gjatë namazit)*?" Ai u përgjigj: "*Ai duhet të vendosë nën kërthizë pjesën e brendshme të dorës së tij të djathtë mbi shpinën e dorës së majtë*".[86]

Siç ka përmendur edhe Ibën El-Turkumani el-Mardini, në librin e tij El-Xheuher el-Naki, transmetimi i këtij hadithi është i mirë [hasen].

4- Ibrahim Nek'hai tregon: "*Kur dikush është në namaz, duhet të vendosë poshtë kërthizës dorën e tij të djathtë mbi atë të majtën*".[87] Edhe transmetimi i këtij hadithi është, gjithashtu, i mirë [hasen].

5- Ebu Hurejre r.a. transmeton: "*Vendosja e njërës dorë mbi tjetrën në namaz duhet të jetë nën kërthizë*".[88]

6- Enesi r.a. transmeton se*:* "*Ekzistojnë tre aspekte nga veçoritë e profetësisë* (nubuveh)*: të çelësh iftarin herët, të shtysh syfyrin dhe të vendosësh dorën e djathtë mbi të majtën nën kërthizë në namaz.*"[89]

Argumente të tjera që mbështesin mendimin e hanefive

Dijetarët kanë dhënë argumente të ndryshme se pse duart duhen vendosur poshtë kërthizës dhe përse kjo metodë është klasifikuar si më e preferuara.

1- Edhe pse shumica e haditheve për këtë çështje janë të dobëta në një mënyrë apo një tjetër, transmetimet e paraqitura nga hanefitë janë gjykuar të jenë më të shëndosha se pjesa tjetër.

---

84. Shih: Athar es-Sunen 148.
85. Sunen Bejhekij 312; Musannaf ibn Ebi Shejbe 1:391.
86. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:390.
87. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:390.
88. El-Xheuher en-Nekij 2:31.
89. El-Xheuher en-Nekij 2:31.

2- Juristi i madh hanefi Ibn el-Humam pohon: "*Në sajë të papajtueshmërive dhe kundërthënieve midis transmetimeve të ndryshme, më e mira është që t'i drejtohemi analogjisë dhe arsyetimit. Të qëndruarit përballë Allahut kërkon një qëndrim, i cili shpreh respekt dhe nderim. Meqenëse pozicionimi i duarve poshtë kërthizës është ndoshta mënyra më e respektuar e qëndrimit (në këmbë gjatë namazit), ajo duhet konsideruar si më superiore. Nga ana tjetër, arsyeja përse gratë udhëzohen t'i vendosin duart e tyre në kraharor, është për shkak se përmes kësaj metode mund të arrihet një përkorje dhe modesti më e madhe*".[90]

3- El-Alame Bedrud-Dijn 'Ajnij, autori i komentit të mrekullueshëm mbi Sahihun e Buhariut, të quajtur "'Umdet-ul-Karij", shkruan: "*Të vendosësh duart poshtë kërthizës mbart virtyt të madh. Është një qëndrim i cili tregon respekt të madh. Ai shfaq një dallim të madh me qëndrimet e jobesimtarëve*".

Ai, gjithashtu, shkruan: "*Ky është i njëjti qëndrim që dikush mban përballë sundimtarëve* (të kësaj bote)".

Më pas ai shkruan: "*Vendosja e duarve në kraharor krijon një ngjashmëri me gratë, kështu që kjo nuk mund të klasifikohet si një sunet për burrat*".[91]

Përfundim

Hadithet e paraqitura nga shkollat e ndryshme të mendimit përmbajnë disa forma dobësie, ndërsa ato të paraqitura nga hanefitë kanë marrë më pak kritika se të tjerët dhe zotërojnë transmetime më të forta për të mbështetur raportimet e tyre më të dobëta. Kështu që, hadithet e paraqitura si provë për vendosjen e duarve mbi kraharor, ose poshtë tij, nuk mund të merren si tregues i praktikës normale të të Dërguarit të Allahut a.s. Hanefitë, gjithsesi, pranojnë se në disa raste Pejgamberi a.s. i ka vendosur duart e tij në kraharor ose poshtë tij për të shprehur lejueshmërinë e një pozicionimi të tillë [bejanen lil xheuaz]. Vendosja e duarve poshtë kërthizës shfaq një tregues të madh respekti dhe përulësie. Ashtu siç shumë qëndrime të faljes së namazit për meshkujt ndryshojnë nga ato të femrave, ashtu edhe vendosja e duarve në namaz ndryshon nga mashkulli te femra.

---

90. Fet'hul-Kadijr.
91. 'Umdetul-Karij 3:16.

III

Leximi pas Imamit

Duhet apo nuk duhet që dikush ta lexojë suren Fatiha pas imamit, ka qenë temë mosmarrëveshjesh dhe debati të madh, që në krye të herës. Polemika nuk është vetëm në lidhje me leximin, i cili është më i vlefshëm dhe më i virtytshëm, por, më tepër, është një debat në lidhje me lejueshmërinë e leximit të sures Fatiha, kur fal namaz pas imamit. Për këtë arsye, ajo mban një pozitë shumë të rëndësishme në mesin e çështjeve të ndryshme të namazit dhe dijetarët kanë shkruar diskutime të gjata në këtë temë.

Kjo çështje ndryshon nga ajo e ngritjes së duarve, e cila është vetëm në lidhje me përcaktimin nëse është apo nuk është më e vlefshme për t'u ngritur duart në kohën e rukusë. Çështja e "kira'etu khalf el imam" apo leximi pas Imamit është shumë më serioze. Ka të bëjë me çështjen nëse leximi është vaxhib [i domosdoshëm] apo tërësisht i ndaluar.

Studimi në vijim merret me ajetet dhe hadithet rreth kësaj çështje dhe vendimet për leximin e sures Fatiha për muktediun - ai që falet pas imamit në namaz - në namazet pa zë [sirrij] ose me zë [xhehrij].

Mendimet e ndryshme

Së pari, nuk ka mospajtim në mendimin se imami apo personi, i cili falet vetëm [Munferid], duhet ta lexojë suren Fatiha. Të gjithë dijetarët bien dakord se është e detyrueshme për secilin prej tyre që ta lexojnë suren Fatiha. Ata gjithashtu pajtohen se muktediu përjashtohet nga leximi i çdo gjëje përveç sures Fatiha, ndërsa Imami dhe Munferidi duhet të lexojnë të paktën disa ajete të shkurtra ose një sure të shkurtër në dy rekatet e para të namazit farz dhe në të gjitha rekatet e namazeve sunete.

Dallimi është në lidhje me çështjen nëse duhet apo jo që muktediu (ai që falet pas imamit) ta lexojë suren Fatiha, kur falet pas imamit. Imam Maliku dhe Imam Ahmedi janë të mendimit se për atë që falet pas imamit nuk është e nevojshme ta lexojë suren Fatiha në namazet me zë, por ai duhet ta bëjë këtë në namazet pa zë. Imam Maliku ka thënë se është papëlqyeshme [mekruh] për muktediun që të lexojë në namazet me zë.[92]

Mendimi më i njohur i Imam Shafi'iut është se është e domosdoshme për muktediun të lexojë suren Fatiha në të dy llojet e namazeve, me zë dhe pa zë. Ky mendim, edhe pse është më i njohuri, nuk është domosdoshmërisht mendimi i tij përfundimtar.

Një studim i kujdesshëm i veprave të tij zbulon se ky mendim, ka qenë mendimi i tij i mëparshëm, ashtu siç thotë Ibn Kudame në librin e tij "El-Mugnij".[93] Fjalët e Imam Shafi'iut, siç transmetohen në librin e tij "El-Umm", na informojnë se nuk është e nevojshme për muktediun të lexojë suren Fatiha në namazet me zë; megjithatë, ajo duhet të lexohet në namazet pa zë.

---

92. Fet'hul-Mulhim 2: 20.
93. El-Mugnij 1:601.

Ai shkruan: "*Dhe ne themi se muktediu duhet të lexojë në çdo namaz kur falet pas një imami në të cilin imami lexon pa zë.*"[94]

El-Umm është një nga veprat e mëvonshme të Imam Shafi'iut, siç pohohet nga Hafiz Ibn Kethir në librin e tij "El-Bidaje uen-Nihaje"[95] dhe El-Alame es-Sujuti në librin e tij "Husnul-muhadare". Kjo dëshmon se ajo që është kuptuar nga vepra e tij "El-Umm" është mendimi i tij i mëvonshëm, i cili në shumicën e rasteve është më i saktë.

Është dhe një grup tjetër i njerëzve të cilët pretendojnë se është farz [obligim] për muktediun që ta lexojë Fatihanë, madje dhe në namazet me zë. Ky është një mendim shumë i izoluar dhe unik, pasi Davud edh-Dhahirij dhe Imam Ibn Tejmije ishin të mendimit se surja Fatiha nuk duhet të lexohet në namazet me zë.

Imam Ebu Hanife, Ebu Jusufi dhe imam Muhamedi janë unanimë në mendimet e tyre në lidhje me këtë çështje. Ata thonë se është e ndaluar (edhe pse nuk e prish namazin) për muktediun (ai që falet pas imamit) të lexojë ndonjë pjesë nga Kur'ani, qoftë ajo surja Fatiha apo ndonjë ajet tjetër, në të dy namazet, pa zë dhe me zë kur falet me imamin. Çfarëdolloj transmetimi rreth Imam Muhamedit, ku thuhet se është më e preferueshme për muktediun të lexojë (Kur'an) në namazet pa zë, është një transmetim i dobët.

Ibn el-Humam thekson se ky mendim i atribuohet gabimisht Imam Muhamedit. Ai thotë: "*E vërteta është se mendimi i Imam i Muhamedit është i njëjtë me atë të Imam Ebu Hanifes dhe Imam Ebu Jusufit. Imam Muhamedi ka thënë në mënyrë të qartë se mendimi i tij është i njëjtë me atë të Imam Ebu Hanifes dhe Ebu Jusufit në 'Muvatta' dhe librin e tij 'Kitab el Athar'*".[96]

Nga shqyrtimi i mësipërm i mendimeve, për sa i përket leximit të Kur'anit nga muktediu, arrihet në përfundimet e mëposhtme:

1. Asnjë Imam nuk e konsideron leximin e Fatihasë të jetë farz, ose i domosdoshëm, për sa i përket namazeve me zë.

2. Disa thonë se është i nevojshëm që të lexohet vetëm në namazet pa zë.

3. Mendimi i shkollës juridike Hanefi është i thjeshtë, nuk lexohet Kur'an nga muktediu, sepse leximi i imamit është i mjaftueshëm për të. Tani do të hedhim vështrimin në ajetet dhe hadithet e ndryshme për këtë çështje, për të përcaktuar afërsinë e mendimit të shkollës juridike hanefi me Kur'anin e Shenjtë dhe Traditën Profetike.

Kur'ani Fisnik për këtë çështje

1. Allahu xh.sh. thotë në Kur'an: "**Kur lexohet Kur'ani, ju dëgjojeni atë (me vëmendje) dhe heshtni, në mënyrë që të fitoni mëshirë**."[97] [d.m.th., në namazet me xhemat kur imami lexon me zë]. Ky ajet është provë e mjaftueshme që asnjë lexim nuk duhet të ndërmerret nga muktediu (ndjekësi) dhe se është detyrë për të të qëndrojë i heshtur dhe të dëgjojë me vëmendje, ndërsa imami është duke lexuar.

Në librin "Tendhijmul-Eshtat" konstatohet një koment i "Mishkatul-Masabijh", se në këtë ajet janë dy urdhra për muktediun, së pari; të qëndrojë plotësisht i heshtur dhe nënkupton të dy llojet e namazit me zë dhe pa zë, së dyti; të dëgjojë (Kur'an) me përqendrim, që nënkupton vetëm namazet

---

94. Kitab el-Umm 7:153.
95. El-Bidaje uen-Nihaje 10: 252.
96. Fet'hul-Mulhim 2: 20.
97. Kur'an, El-A'raf 7:204.

me zë. Kjo do të thotë se muktediu duhet të mbajë heshtje totale dhe të dëgjojë me vëmendje leximin e imamit gjatë namazeve me zë dhe ai duhet të heshtë edhe në namazet pa zë, për shkak të urdhrit në ajetin e mësipërm edhe pse mund të ndodhë që muktediu nuk mund ta dëgjojë leximin e imamit.

Ajeti i lartpërmendur kur'anor është shumë gjithëpërfshirës në urdhrat e tij. Në ajet theksohet se dikush duhet të qëndrojë i heshtur, dhe nëse është e mundur, edhe të dëgjohet "**Kur të lexohet Kur'ani**" d.m.th. me zë të lartë apo të ulët. Ai nuk e kufizon atë në ndonjë situatë të veçantë si "qëndroni të heshtur, kur të dëgjoni Kur'anin duke u lexuar" ose "... kur Kur'ani u lexohet me zë të lartë". Për këtë arsye, nga ky ajet bëhet i qartë se është e detyrueshme për muktediun të qëndrojë i heshtur në namazet pa zë dhe me zë, ndërsa imami reciton. Gjithashtu muktediu duhet të dëgjojë me vëmendje edhe në namazet me zë.

Disa pretendojnë se ky ajet është shpallur në lidhje vetëm me hytben e xhumasë dhe jo në lidhje me qëndrimin në heshtje gjatë namazit. Ky është një pretendim i gabuar, pasi një numër faktorësh provon të kundërtën.

Hafiz Ibn Tejmije shkruan në "Fetaua-n" e tij: "Kuptohet nga paraardhësit e drejtë "selefu salih" se ajeti është shpallur në lidhje me leximin në namaz dhe disa kanë thënë [është shpallur] në lidhje me hytben. Imam Ahmedi ka transmetuar një konsensus [në mesin e dijetarëve] se ai është shpallur në lidhje me namazin."[98]

Ibn Kudame, në librin e tij "El-Mugnij", shkruan: Imam Ahmedi, sipas një transmetimi të Ebu Davudit, thotë: "Njerëzit janë unanimë se ky ajet është shpallur në lidhje me namazin".[99]

Ibn Tejmije shkruan: Imam Ahmedi ka transmetuar një konsensus se leximi nuk është detyrë për muktediun kur imami lexon më zë.[100]

Është transmetuar në "El-Mugnij" se Imam Ahmedi shprehimisht ka thënë: "Ne kurrë nuk kemi dëgjuar ndonjë dijetar mysliman të thotë se, nëse një muktedi qëndron në heshtje, kur imami lexon me zë, namazi i tij nuk do të jetë i vlefshëm." Ai ndër të tjera thekson: "Kjo ishte praktika e të Dërguarit të Allahut a.s., e Sahabeve dhe e Tabi'inëve. Ky është mendimi i Malikut nga Hixhazi, i Theurit nga Iraku, Euza'iut nga Siria dhe Lejthit nga Egjipti. Asnjëri prej tyre nuk kanë thënë se namazi i muktediut do të jetë i pavlefshëm në qoftë se ai nuk lexon (Fatihanë), ndërkohë që imami është duke lexuar".[101]

Të dy, Ibën Xheriri dhe Ibën Ebi Hatim, në tefsiret e tyre, dhe Imam Bejhekiu në veprën e tij "Kitab al-kira'e" kanë transmetuar një hadith nga komentuesi i njohur Muxhahidi, ku thuhet: "Ky ajet është shpallur në lidhje me disa nga sahabet e Pejgamberit a.s. që lexonin pas imamit".

Edhe pse ky transmetim është mursel (d.m.th. hadithi të cilin tabi'ini e thotë dhe nuk përmend transmetuesin ndërmjet tij dhe Pejgamberit a.s.), vazhdon të qëndrojë si provë e fortë meqenëse është transmetuar nga Muxhahidi, i cili është i njohur si një nga komentuesit më të mëdhenj të Kur'anit [a'lemu en-nasi bi et-tefsir). Për këtë arsye, hadithet (transmetimet) e tij mursel janë pranuar nga dijetarët.

Ibn Xherir et-Taberi tregon një tjetër hadith nga Jasir bin Xhabir r.a. në lidhje me Ibn Mes'udin r.a.:

Ibën Mes'udi r.a. po falte namazin, kur dëgjoi disa njerëz duke lexuar me imamin. Pasi përfundoi namazin e tij ai u shpreh: "*A nuk ka ardhur koha që ju të kuptoni? A nuk ka ardhur koha që ju*

98. Mexhmu'ul-Fetaua 23:269.
99. El-Mugnij 1:601.
100. Mexhmu'ul-Fetaua 23:269.
101. El-Mugnij 1:602.

ta kuptoni qartë se kur Kur'ani lexohet, ju duhet ta dëgjoni atë me vëmendje dhe të qëndroni të heshtur ashtu siç Allahu ju ka urdhëruar?"[102]

Për këtë arsye, të gjitha pikat dhe deklaratat e lartpërmendura arsyetojnë dhe vërtetojnë se ajeti kur'anor, në të vërtetë, është shpallur në lidhje me namazin në përgjithësi dhe jo vetëm për hytben e xhumasë. Gjithashtu vlen për t'u përmendur se ky është një verset (e zbritur në Mekë) mekas, ndërsa namazi i xhumasë (gjatë së cilit mbahet hytbeja) u bë i detyrueshëm më vonë në Medine.

2. Allahu xh.sh, thotë: "**prandaj lexoni sa keni mundësi nga Kur'ani.**"[103]

Ky ajet urdhëron se disa pjesë të Kur'anit, pa marrë parasysh gjatësinë e tyre, duhet të lexohen gjatë namazit. Këtu nuk kufizohet detyrimi për suren Fatiha, por tregohet se çdo pjesë e Kur'anit mund të lexohet për të përmbushur detyrimin. Megjithatë, ata që mbajnë qëndrimin se është e detyrueshme që të lexohet surja Fatiha në namaz, kanë përdorur këtë ajet së bashku me hadithin: "*Nuk ka namaz përveçse me suren Fatiha*", si dëshmi për të mbështetur pretendimet e tyre.

Ata thonë se shprehja "*ma*" në ajetin e mësipërm është një term "i pashpjeguar" ose gjithëpërfshirës (muxhmel) dhe se hadithi i mësipërm shërben si shpjegim. Prandaj, sipas tyre, ajeti kur'anor nënkupton: "Pra, recitoni suren Fatiha nga Kur'ani (gjatë namazit)." Problemi me këtë shpjegim është se shprehja "*ma*" nuk është një term i pashpjegueshëm ose term muxhmel, siç propozojnë ata, por një term "i përgjithshëm". Sipas parimeve të jurisprudencës [usul el-fik'h], shprehja "*ma*" përdoret zakonisht në këtë kontekst dhe ajeti duhet interpretuar "Lexoni çfarë është e mundur për ju për të lexuar nga Kur'ani". Kjo do të thotë se, çdo pjesë e Kur'anit mund të lexohet, që të përmbushet detyrimi i vendosur nga ky varg kur'anor, meqenëse tonaliteti i tij i përgjithshëm përfshin të gjithë Kur'anin. Me kufizimin e tij vetëm në suren Fatiha, do të shfuqizohej natyra e përgjithshme e ajetit kur'anor.

Kjo nuk do të thotë se hanefitë e kanë shpërfillur tërësisht hadithin. Nëpërmjet hadithit, ata kanë bërë që leximi i sures Fatiha të jetë vaxhib [i domosdoshëm].

Sipas jurisprudencës së medh'hebit hanefi ekziston një dallim ndërmjet vaxhibit dhe farzit. Farzi është një obligim që është vendosur me anë të provave përfundimtare [Delijl kat'ij], ndërsa vaxhibi është një detyrim, që është themeluar me prova teorike [Delijl dhannij]. Edhe pse është e rëndësishme dhe e nevojshme të përmbushen të dy llojet e detyrimeve, ka një ndryshim në vendimin për dikë, i cili nuk i përmbush ato.

Për shembull, neglizhimi i një akti farz në namaz do ta bënte të gjithë namazin të pavlefshëm, ndërsa neglizhimi i një vaxhibi do ta bënte atë të mangët, por jo tërësisht të pavlefshëm. Një vepër vaxhib, që lihet pas dore, mund të kompensohet përmes "sexhdeve të harresës" [sexhdetu es-sehui]; megjithatë, neglizhimi i një akti farz nuk mund të kompensohet në këtë mënyrë. Ka shumë vendime të tjera, për sa i përket këtyre dy lloje të detyrimeve, që mund të gjenden në vepra të tjera të jurisprudencës.

Hanefitë, në këtë mënyrë, dalin në përfundimin se leximi i çfarëdo pjese nga Kur'ani në namaz është farz, bazuar në ajetin e lartpërmendur. Dhe në bazë të hadithit të lartpërmendur, ata arrijnë në përfundimin se leximi i sures Fatiha në namaz është vaxhib. Si përfundim, imami dhe personi që fal namaz i vetëm duhet të lexojë suren Fatiha, së bashku me disa versete të tjerë, por muktediu nuk duhet të lexojë fare, sepse ai duhet të qëndrojë i heshtur dhe sepse leximi i imamit është i mjaftueshëm për të (siç do të diskutohet më tej në bazë të hadithit 5).

---

102. I'laus-Sunen 4: 43; Tefsijr et-Taberij 11:378.
103. Kur'ani, El-Muzzemil 73:20.

3. Allahu xh.sh thotë: "**E ti mos e ngri zërin** (duke lexuar) **në namazin tënd, por as mos e ul tepër në të, e mes kësaj kërkoje një rrugë mesatare**".[104]

Ibn Abasi r.a. tregon shkaqet e shpalljes së këtij ajeti: "Ky ajet u shpall, kur Pejgamberi a.s. ishte ende në fazën fillestare të thirrjes [fshehurazi] së njerëzve në Islam në Mekë. Ai iu printe Sahabeve në namaz dhe lexonte me zë. Kur politeistët e dëgjonin leximin e tij, ata flisnin fjalë fyese për Kur'anin e Shenjtë, për Atë [Allahun], i Cili e shpalli atë dhe për atë që e përcolli atë [Muhamedin a.s.]."

Kështu që, Allahu e udhëzoi të dërguarin e Tij, "**E ti mos e ngrit zërin** (duke lexuar) **në namazin tënd**" se politeistët e dëgjojnë leximin tënd, "**por as mos e ul tepër në të**", por bëje atë në mënyrë që besimtarët të mund të të dëgjojnë.[105]

Në këtë verset, Allahu xh.sh. e urdhëroi Profetin e Tij a.s. të lexojë me zë mjaftueshëm të lartë që ta dëgjonin shokët e tij, që do të ishte e mundur vetëm në qoftë se ata heshtin gjatë namazit. Për këtë arsye, kjo dëshmon se muktediu duhet të qëndrojë i heshtur dhe se leximi është përgjegjësi vetëm e imamit.

Hadithet për këtë çështje

1- Ebu Seijd el-Hudrij r.a. tregon: Pejgamberi a.s. mbajti një fjalim në të cilin ai e përvijoi rrugën tonë [Sunetin] për ne dhe na mësoi namazin. Ai na porositi: "*Kur ju përgatiteni për namaz, drejtoni rreshtat tuaj, atëherë njëri prej jush* [duhet të bëhet Imami që] *t'u prijë të tjerëve në namaz. Kur ai bën tekbir, ju gjithashtu bëjeni atë; kur ai lexon, ju heshtni; dhe kur ai thotë* '*Gajril-magdubi alejhim ueledal-lin*', *thoni* '*amin*' *dhe Allahu do t'u përgjigjet lutjeve tuaja*".[106]

2- Ebu Hurejre r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut ka thënë*:* "*Imami është caktuar për t'u ndjekur. Kur ai thotë tekbir edhe ju thoni gjithashtu; kur ai lexon, qëndroni të heshtur; dhe kur ai thotë* '*Semi 'Allahu Iimen hamideh*' *ju thoni* '*Rabena lekel-hamd*'".[107]

Këto hadithe na japin një shpjegim më shterues të ajetit të mësipërm. Ata në mënyrë të qartë bëjnë dallimin midis detyrës së imamit dhe ndjekësit. Ndërkohë që i Dërguari i Allahut a.s. e urdhëroi muktediun që ta ndjekë imamin në thënien e tekbirit dhe lutjeve të tjera, ai nuk e urdhëroi atë të lexojë suren Fatiha me imamin, por i porositi ata që të heshtin.

Kjo dëshmon se në qoftë se leximi i Fatihasë do të kishte qenë e domosdoshme, Pejgamberi a.s. nuk do të kishte urdhëruar të kundërtën. Prandaj, bëhet e qartë se detyra e imamit është të lexojë dhe detyra e muktediut është që të heshtë dhe të dëgjojë leximin e imamit.

Është e kuptueshme edhe nga hadithi nr. **1** se e vetmja kohë kur muktediut i lejohet të thotë diçka është, kur imami thotë "*ueledal-lin*", ai duhet të thotë Amin. Arsyeja pse muktediu thotë amin, që do të thotë, "*O Allah, pranoje*", është që të forcojë dhe të mbështesë lutjen drejtuar Allahut nga imami nëpërmjet sures Fatiha.

Surja Fatiha fillon me lavdërim për Allahun e Madhëruar, pastaj vazhdon me një lutje drejtuar Atij, në të cilën robi me përulësi kërkon: "Udhëzona në rrugën e drejtë. Në rrugën e atyre që u ke dhuruar mirësi e jo në të atyre që kanë shkaktuar zemërimin Tënd, as në të atyre që janë të humbur."[108]

---

104. Kur'ani, El-Isra' 17:110.
105. Et-Ta'lijk es-Sabjih 1:366; Sahih Muslim.
106. Sahih Muslim 1:174.
107. Sunen Ebu Davud 1:96; Sunen en-Nesaij 46.
108. Kur'ani, El-Fatiha 1:5-7.

Sikur të ishte e nevojshme që çdo muktedi të lexonte suren Fatiha, ata do të ishin urdhëruar për të thënë "amin" në fund të leximit të tyre; gjë që nuk është vënë në diskutim që kur Pejgamberi a.s. urdhëroi që "amin" të thuhet në mënyrë kolektive pas leximit të sures Fatiha nga imami.

Një tjetër pikë e rëndësishme, e cila është nxjerrë nga hadithi nr. **2**, është thënia "*Imami është përcaktuar për t'u ndjekur.*" Këtu Pejgamberi a.s. shpjegon se arsyeja kryesore që e detyron muktediun të qëndrojë i heshtur gjatë namazit, është në mënyrë që ai mund të ndjekë imamin duke dëgjuar leximin e tij. Do të konsiderohej si veprim jokorrekt për muktediun që të lexojë nga vetja e tij, ndërsa imami është duke lexuar, siç është praktikisht e pamundur për të dëgjuar me vëmendje te dikush tjetër, ndërsa dikush është i përqendruar në leximin e tij.

3- Për më tepër hadithi tjetër shpjegon arsyen pse muktediu është i përjashtuar nga leximi dhe se detyrimi i tij është i justifikuar nga Imami. Xhabiri r.a. transmeton se: "*kushdo që falet pas një imami, recitimi i imamit është i mjaftueshëm për të*"[109].

4- Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Kushdo që falet pas imamit, leximi imamit është i mjaftueshëm për të*".[110]

5- Hadithi në vijim i Abdullah bin Shedad e shpjegon këtë në më shumë detaje: "I Dërguari i Allahut priu në namazin e ikindisë. Një person filloi të lexonte pas tij, kështu që personi tjetër afër tij i dha një shtytje të lehtë. Pasi mbaroi namazin e tij personi i tha: "Pse më shtyve?" Personi tjetër iu përgjigj. "I Dërguari i Allahut ishte përballë teje dhe unë nuk e pëlqeva që ti të lexoje pas tij." Pejgamberi a.s. pasi e dëgjoi këtë tha: "*Kushdo që falet pas imamit, leximi i imamit është i mjaftueshëm për të*".[111]

6- Dikush e pyeti Pejgamberin a.s.: "O i Dërguari i Allahut! A ka lexim (Kur'ani) në çdo namaz? Pejgamberi a.s. tha: "*Po.*" Dikush nga të pranishmit pyeti: "[A do të thotë kjo] që a është e domosdoshme?" Pejgamberi a.s. u përgjigj: "*Unë e konsideroj leximin e imamit të mjaftueshëm* (për muktediun)".[112]

Hadithet e mësipërme e kanë bërë të qartë se "leximi i imamit është i mjaftueshëm për muktediun" dhe se muktediu (ndjekësi) nuk duhet të lexojë pas imamit. Nëse ai do të lexojë, si do ta përmbushte ai detyrimin e të dëgjuarit dhe të qëndruarit i heshtur?!

Ibën Tejmije shkruan në Mexhmu'ul-Fetaua: "*Leximi i imamit është i mjaftueshëm për muktediun. Konsensusi i sahabeve dhe i tabi'inëve e dëshmon këtë. Këto hadithe, nga të cilat është vendosur ky rregull, janë transmetuar pa hequr asnjë nga sahabet nga transmetimi* [musneden]*, si dhe disa nga të cilët sahabet janë hequr nga transmetimi* (murselen). *Vendimet ligjore* [fetvatë] *në mesin e tabi'inëve ishin gjithashtu, që leximi i imamit është i mjaftueshëm. Mbi të gjitha, ajo është në përputhje të plotë me Kur'anin dhe Sunetin*".[113]

7- I Dërguari i Allahut a.s. ka shprehur mospëlqim te një person i cili lexoi pas tij, siç tregohet në transmetimin vijues të Ebu Hurejres r.a.: Pejgamberi a.s. u kthye përballë (nesh) pas përfundimit të një namazi, në të cilin ai kishte lexuar me zë të lartë, dhe tha: "*A recitoi dikush prej jush me mua?*" Një person u përgjigj: "Po, o i Dërguari i Allahut." I Dërguari u shpreh: "*Unë po pyesja veten se pse u ndjeva sikur fjalët e Kur'anit ishin duke u marrë nga gjuha ime.*"

---

109. El-Xheuher en-Nekij 2:159; I'laus-Sunen 4:61; Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1: 377.
110. 'Umdetul-Karij 3:12; Muatta Muhamed 96; I'laus-Sunen 4:61.
111. Muatta Imam Muhamed 98; I'laus-Sunen 4:70.
112. Mexhmeuz-Zeuaid 2: 110.
113. Mexhmu'ul-Fetaua 23:271.

Ebu Hurejra transmeton se kur njerëzit e dëgjuan atë të thotë ashtu, e ndërprenë leximin pas tij gjatë namazeve me zë.[114]

8- Ekziston një tjetër transmetim i ngjashëm nga 'Imran bin Husajn r.a.: Pejgamberi a.s. po falte namazin e dhuhrit (drekës) kur një person pas tij filloi të lexojë "Sebbih isme rabbik el A'la" [Sure el-A'la]. Pas përfundimit të namazit, i Dërguari a.s. pyeti se kush kishte qenë? Personi tregoi, kështu që i Dërguari u shpreh: "*Mendova se dikush prej jush ishte duke i marrë ato* [ajetet] *nga gjuha ime*".[115]

9- Është edhe një hadith i kësaj natyre në të cilin Abdullah bin Mes'udi r.a. thotë: Sahabet lexonin pas të Dërguarit a.s. [Në një rast] Ai u tha atyre: "*Ju më keni çorientuar gjatë leximit tim të Kur'anit*".[116]

Këto hadithe janë dëshmi konkrete se Pejgamberi a.s. nuk ishte shumë i kënaqur me njerëzit që lexonin pas tij.

Është gjithashtu e qartë se Sahabet nuk do të kenë qenë duke lexuar me zë shumë të lartë, gjë që do të përbënte mungesë respekti (kundrejt Pejgamberit a.s.) nga ana e tyre, që është e paimagjinueshme në lidhje me Sahabet. Prandaj, edhe pse ata lexonin me tone të ulëta, i Dërguari i Allahut a.s. i këshilloi ata, se ai (leximi i tyre) ishte shqetësues për leximin e tij. I njëjti lloj i shqetësimit mund të ndodhë në qoftë se muktediu reciton suren Fatiha, apo disa vargje të tjera me të, ndërsa falet pas imamit.

Në të dy rastet, është e mundur që kjo gjë ta shpjerë imamin drejt konfuzionit. Kjo dëshmon se urdhri i Kur'anit, për muktediun që të mbetet i heshtur, në të vërtetë ka të bëjë me të dy namazet, ato me zë dhe ato pa zë.

Sahabet dhe Tabi'inët për këtë çështje

El-Alame El-Ajnij shkruan në komentin e tij, në Sahih Buhari, "'Umdet el-Karij", se ishte mendimi i rreth **tetëdhjetë sahabëve**, që muktediu nuk duhet të lexojë pas imamit. Disa prej tyre në mënyrë rigoroze i kanë zbatuar mendimet e tyre. Disa prej transmetimeve dhe thënieve të tyre janë përmendur këtu me qëllim që të vlerësohet serioziteti i kësaj çështjeje.

1- 'Ata' bin Jesar pyeti Zejd bin Thabit r.a. në me lidhje leximin pas imamit. Ai tha: "*Nuk ka lexim pas imamit*".[117]

2- Maliku transmeton nga Nafi' se Abdullah bin Omeri r.a. u pyet nëse çdo gjë duhet të lexohet pas imamit. Ai u përgjigj*:* "*Sa herë që dikush prej jush falet pas imamit, leximi i imamit është i mjaftueshëm për të; por kur ju faleni vetëm, duhet të lexoni*" Transmetuesi tregon se 'Abdullah Ibën Omeri nuk lexonte pas imamit.[118]

3- 'Ubejdullah bin Muksim transmeton se ka pyetur 'Abdullah bin Omerin, Zejd bin Thabit, dhe Xhabir bin 'Abdilah [lidhur me këtë çështje]. Ata e informuan se nuk duhet të ketë lexim pas imamit në asnjë namaz.[119]

---

114. Sunen et-Tirmidhij 1:71; Muatta Imam Malik 51; Sunen en-Nesaij 1:146; Sunen Ebu Daud 1:146; Sunen Ibni Maxhe 61; Sunen el-Bejhekij 157.
115. Sahih Muslim 1: 172; I'laus-Sunen 4:56.
116. Mexhmeuz-Zeuaid 2: 110; El-Xheuher en-Nekij 1:162.
117. Sahih Muslim 1:215.
118. Muatta Imam Malik 51; I'laus-Sunen 4:76.
119. Athar es-Sunen 1:116; I'laus-Sunen 4:81.

4- Në transmetimin në vijim, 'Abdullah bin Mes'udi r.a. ka shprehur mosmiratim për leximin pas imamit. Ai thotë: "*Do ishte më mirë që goja e personit që lexon pas imamit të mbushej me dhé*".[120]

5- Ebu Xhemra transmeton: Unë e pyeta Abdullah bin Abasin r.a.: "A duhet të lexoj kur imami është para meje?" Ai tha: "Jo".[121]

6- Ibn Abasi r.a. transmeton nga Pejgamberi a.s. se leximi i imamit është i mjaftueshëm për muktediun, edhe nëse ai (imami) lexon (në namazet) me zë apo pa zë.[122]

7. Musa bin 'Ukbe transmeton se i Dërguari i Allahut a.s., Ebu Bekri, Omeri dhe Uthmani r.a. e ndalonin leximin pas imamit.[123]

8- Musa bin Sa'd bin Zejd bin Thabit transmeton nga gjyshi i tij [Zejd bin Thabit r.a.]: Kushdo që lexon pas imamit, nuk ka namaz për të.[124]

9- Ibrahim en-Nekh'ai thotë: Gjëja e parë që njerëzit shtuan [në fe] ishte leximi pas Imamit - Sahabet nuk lexonin pas imamit.[125]

10- Kjo thënie është përforcuar më tej nga një e mëposhtme, në të cilën ai thotë: Personi i parë që lexoi pas imamit ishte një person i akuzuar [për risi].[126]

11- Muhamed bin Sirin ka thënë: Unë nuk e konsideroj leximin pas imamit të jetë prej sunetit.[127]

12- Abdullah bin Zejd bin Eslem transmeton nga babai i tij se dhjetë Sahabet e të Dërguarit të Allahut a.s. e ndalonin rreptësisht leximin pas Imamit: *Ebu Bekr es-Siddik, Omer el-Faruk, Osman bin Affan, Ali bin Ebi Talib, Abdurrahman bin Auf, Sa'd bin Ebi Uekas, Abdullah bin Mes'ud, Zejd bin Thabit, Abdullah bin Omer dhe Abdullah bin Abas.*[128]

13- 'Ali bin Ebi Talib r.a. ka thënë: "Kushdo që lexon pas imamit, namazi i tij nuk është i vlefshëm." Dhe në një transmetim tjetër ai ka thënë: "... Një person i tillë ka devijuar nga rruga e natyrshmërisë [fitra]".[129]

14- Sa'di r.a. ka thënë: Kam dëshirë që një thëngjill i djegur të vendosej në gojën e atij që lexon pas imamit.[130]

---

120. Athar es-Sunen 1:116; I'laus-Sunen 4:81.
121. Athar es-Sunen 1:116; I'laus-Sunen 4:81.
122. Darekutnij 1:331; I'laus-Sunen 4:82.
123. 'Umdet el-Karij 3:67; I'laus-Sunen 4:84.
124. Muatta Imam Muhamed 100; I'laus-Sunen 4:87.
125. El-Xheuher en-Nekij 4:169.
126. Muatta Imam Muhamed 100; I'laus-Sunen 4:89.
127. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:377; I'laus-Sunen 4:90.
128. Kala'idul-Ezhar 2:42.
129. El-Xheuher en-Nekij 2:218; Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:376.
130. Musannaf Abdurrezak 2: 138; Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:376.

15- Një deklaratë e ngjashme është transmetuar nga Omeri r.a.: Do të ishte më mirë që të ishte një gur në gojën e atij që lexon pas Imamit.[131]

Nga transmetimet e mësipërme bëhet shumë e qartë se hanefitë nuk janë të veçuar në qëndrimin e tyre, pasi ky ishte mendimi i shumë prej Sahabeve dhe Tabi'inëve.

Arsye të tjera për të mos lexuar pas imamit

1- Imami është urdhëruar të lexojë me zë të lartë në namazet me zë në mënyrë që xhemati të mund ta dëgjojë atë. Në mënyrë që kjo të ndodhë, ata duhet të heshtin. Nëse muktediu do të lexonte njësoj, ai nuk do të ishte në gjendje të përqendrohej në leximin e imamit. Kjo nga ana tjetër do të thotë se imami është urdhëruar që t'i lexojë me zë të lartë një xhemati, i cili nuk i kushton vëmendje leximit të tij (nëse xhemati lexon me zë). Është mjaft e qartë se Sheriati nuk do ta inkurajonte një praktikë të tillë.

2- Siç u përmend më herët, një pjesë e sures Fatiha përbëhet nga lutje për udhëzim që i kërkohet Allahut; dhe të gjithë ata që e lexojnë këtë sure bëjnë du'a për veten e tyre. Në rastin e muktediut du'aja e tij është bërë nga imami përderisa leximi i imamit është i mjaftueshëm për të gjithë xhematin.

Në një situatë tipike të përditshme, një grup njerëzish, të cilët kanë për qëllim të paraqesin një propozim, ose t'i bëjnë një kërkesë dikujt me autoritet, normalisht nuk do ta bënin këtë në baza individuale, për më tepër, ata do të emëronin dikë për t'i përfaqësuar ata. Përfaqësuesi më pas do të veprojë në interes të grupit, dhe do ta bëjë këtë pa asnjë ndërhyrje nga anëtarët e tjerë të grupit. Kushdo që nuk i përmbahet këtij rregulli, do të tregohej i pasjellshëm.

E njëjta gjë është situata me imamin në namaz. Ai i lutet Allahut xh.sh. në emër të të gjithë xhematit, ndërsa ata qëndrojnë në një mënyrë të rregullt duke e dëgjuar atë. Pasi ai përfundon lutjen e tij ata e miratojnë atë duke thënë amin, ashtu siç do të bënte grupi i lartpërmendur me nënshkrimet e tyre. Prandaj, hadithet e sqarojnë këtë, duke theksuar se leximi i imamit është i mjaftueshëm për të gjithë pjesëtarët e xhematit.

3- Nëse një person arrin me vonesë në namazin me xhemat dhe gjen imamin në pozicionin e rukusë, mënyra e saktë, të cilën do t'i duhej ta vepronte, do të ishte që së pari të ngrinte duart dhe të thoshte "Allahu ekber" [tekbir], ndërsa qëndronte në këmbë; dhe pastaj t'i bashkohej imamit në ruku. Edhe pse ky musali ka humbur qëndrimin në këmbë [kijamin], ai konsiderohet përsëri se e ka arritur të gjithë rekatin me imam dhe për këtë arsye nuk duhet ta përsërisë këtë rekat më vonë.

Të gjithë janë dakord se në qoftë se personi nuk ka thënë tekbirin fillestar gjatë qëndrimit në këmbë, por shkon direkt në ruku (pa e thënë tekbirin), ai rekat nuk është i vlefshëm pasi ai ka humbur tekbirin dhe qëndrimin në këmbë. Megjithatë, asnjë dijetar nuk ka deklaruar se ai rekat do të jetë i pavlefshëm për shkak se ai nuk ishte në gjendje të lexojë Fatihanë. Kjo jo vetëm që dëshmon që surja Fatiha nuk është farz për muktediun, siç është tekbiri fillestar dhe qëndrimi në këmbë, por gjithashtu vërteton se recitimi i imamit është i mjaftueshëm për të.

4- Kur imami bën një gabim në namazin e tij, i gjithë xhemati është i detyruar që të bëjë "sexhden e harresës" [sexhdetu es-sehui (sehvi)] me imamin dhe kur ai reciton një "ajet të sexhdes" i gjithë xhemati është gjithashtu i detyruar të kryejë "Sexhden e recitimit të Kur'anit" [sexhdetu et-tilaue] me të, edhe nëse imami e reciton atë në heshtje. Po kështu, një pengesë e vetme [sutre] përpara Imamit është e mjaftueshme për të gjithë xhematin. Në dritën e këtyre thënieve të ngjashme,

---

131. Musannaf Abdurrezak 2: 138.

a do të ishte një tejkalim i imagjinatës për ta konsideruar leximin e imamit si të mjaftueshëm për të gjithë xhematin?

Shqyrtim i hadithеve që duket sikur kundërshtojnë njëri-tjetrin

Ekziston një numër hadithesh, si autentike ashtu dhe të dobëta, të cilët duket sikur janë në kundërshtim me ajetet dhe hadithet që janë përmendur më herët në këtë kapitull. Këto hadithe, në dukje kontradiktorë, janë përdorur për të vërtetuar pretendimin se leximi pas Imamit është i detyrueshëm. Megjithatë, në realitet, nuk ka asnjë kontradiktë ndërmjet këtyre hadithеve dhe tekstet e përmendura më parë e provojnë, ashtu siç edhe dijetarët i kanë bashkërenduar kontradiktat e dukshme ndërmjet tyre dhe kanë bërë të mundur që kuptimet e tyre të jenë në harmoni të plotë me njëri-tjetrin. Do të hedhim një vështrim te disa nga këto hadithe.

1- 'Ubade bin es-Samit r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Nuk ka namaz për atë që nuk lexon suren Fatiha*"[132] dhe në një transmetim tjetër ai thotë: "*Nuk ka namaz për atë që nuk e lexon suren Fatiha dhe* (disa ajete) *më shumë*".[133]

Ky hadith është klasifikuar si autentik [sahih] dhe është paraqitur normalisht si provë për qenien e leximit të sures Fatiha farz për muktediun. Kjo duket sikur është në kundërshtim të dukshëm me mendimin e hanefive. Megjithatë, dijetarët kanë dhënë shumë shpjegime për të shmangur debatin mes tij dhe teksteve të cituar më parë si provë e hanefive. Në vijim jepen disa shpjegime, të cilat duhet të ndihmojnë për të kuptuar domethëniet e vërteta të hadithit:

a- Imami dhe muktediu janë të dy të detyruar të recitojnë suren Fatiha sipas këtij hadithi, siç duket ai sjell një urdhër të përgjithshëm, që gjithashtu përfshin edhe muktediun. Hanefitë nuk e kundërshtojnë këtë, por në vend të saj thonë se detyrimi i muktediut për leximin e Fatihasë do të përmbushet nëpërmjet leximit të imamit. Kjo për shkak se Pejgamberi a.s. ka thënë se leximi i imamit është i mjaftueshëm për muktediun.

b- Ky hadith do të interpretohet si në lidhje me imamin dhe me personin që falet vetëm, dhe nuk kanë të bëjë me muktediun, pasi ai është i urdhëruar në Kur'anin e Shenjtë të qëndrojë i heshtur dhe të dëgjojë (imamin gjatë faljes me xhemat). Për këtë arsye, muktediu përjashtohet nga detyrimi i këtij hadithi.

c- Ka hadithe të vërtetuara në mënyrë rigoroze (siç paraqitet më sipër) që e ndalojnë plotësisht ndjekësin (muktediun) nga leximi pas imamit. Për këtë arsye, nën autoritetin dhe kompetencën e këtyre hadithеve, ai përjashtohet nga detyrimi i këtij hadithi dhe bëhet e qartë se ky hadith, në fakt, i është drejtuar imamit dhe personit, i cili falet vetëm.

d- Transmetimi i parë përmend vetëm suren Fatiha si të domosdoshme, kurse transmetimi i dytë përfshin gjithashtu fjalën "*fesa'iden*", që do të thotë "dhe më shumë". Çfarë është e vështirë për t'u kuptuar këtu është se, edhe pse transmetimi i dytë përmend suren Fatiha dhe "disa ajete më shumë" si të nevojshme, vetëm leximi i Fatihasë është konsideruar të jetë farz dhe nuk lexohet asgjë përtej saj. Prandaj, çfarëdo shpjegimi që është ofruar për të mos i konsideruar ajetet shtesë të jenë njëlloj të detyrueshme mbi muktediun, do të jetë gjithashtu shpjegimi për të mos e bërë edhe Fatihanë të detyrueshme për të. Ndryshimi i vetëm do të jetë, se ne do ta merrnim në konsideratë

---

[132]. Sahih Muslim.
[133]. Sahih Muslim.

hadithin e plotë, duke deklaruar të njëjtin vendim për të dyja, suren Fatiha dhe ajetet shtesë, se për të dyja bie detyrimi (i leximit) si pasojë e leximit të imamit, ndërsa sipas mendimit tjetër, vetëm gjysma e hadithit do të merrej në konsideratë (duke e bërë vetëm recitimin e Fatihasë detyrim dhe jo ajetet shtesë).

Nga ana tjetër, në qoftë se shpjegimi konsiston në atë se leximi i imamit për ajetet shtesë është i mjaftueshëm për pasuesin, siç sugjerohet ndonjëherë nga përkrahësit e mendimit tjetër, atëherë kjo është pikërisht ajo që hanefitë theksojnë për Fatihanë gjithashtu.

e- Detyrimi i sures Fatiha, siç u kuptua nga ky hadith, nuk i adresohet muktediut, por më tepër i drejtohet imamit dhe personit që fal namaz i vetëm. Imam Tirmidhiu transmeton hadithin në vijim nga Xhabiri r.a. me një transmetim të besueshëm: "*Kushdo që fal një rekat në të cilin ai nuk e ka lexuar suren Fatiha, është sikur ai nuk e ka kryer atë, përveç nëse ai është* (duke u falur) *pas imamit*".[134]

Kjo dëshmon qartë se urdhri në hadithin e mësipërm nuk është për muktediun. Imam Tirmidhiu më tej përmend komentet e Imam Ahmedit në lidhje me deklaratën e mësipërme: "*Ky (Xhabiri r.a.) është një shok i të Dërguarit a.s., i cili e ka interpretuar thënien e të Dërguarit "Nuk ka namaz për atë që nuk lexon suren Fatiha", që do të thotë se ky është rasti i vetëm kur personi falte namaz i vetëm*".[135]

Pyesim veten: Kush mund ta shpjegojë kuptimin e një hadithi më mirë sesa një shok i ngushtë i të Dërguarit të Allahut a.s.?

2- 'Ubade bin es-Samit r.a. transmeton: "Ne ishim duke falur namazin e sabahut pas të Dërguarit të Allahut a.s. Ai filloi të lexonte, por po haste në vështirësi. Pasi mbaroi ai tha: "*Ndoshta ju ishit duke lexuar pas imamit tuaj?*" Ne u përgjigjëm: "Po, o i Dërguari i Allahut." Kështu që ai tha: "*Mos lexoni asgjë përveç sures Fatiha, sepse nuk ka namaz për atë që nuk e lexon atë.*"

Imam Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Nesaiu kanë transmetuar raportime të ngjashme me këtë në koleksionet e tyre. Një transmetim nga Suneni i Ebu Davudit thotë: I Dërguari i Allahut a.s. tha: "*Unë po pyesja veten se pse fjalët e Kur'anit janë duke u marrë nga buzët e mia. Mos lexoni asnjë pjesë nga Kur'ani, ndërsa unë jam duke lexuar me zë të lartë, me përjashtim të sures Fatiha*".[136]

Në një transmetim tjetër nga Suneni i Tirmidhiut, 'Ubade bin es-Samit r.a. transmeton: I Dërguari i Allahut a.s. fali namazin e sabahut, por po haste vështirësi në lexim, kështu që kur mbaroi, tha: "*Kam vënë re që lexoni pas imamit tuaj.*" Ne i thamë: "Po, për Allahun." Kështu që ai na udhëzoi: "*Mos lexoni asgjë tjetër përveç Umul-Kur'an* [Sures Fatiha]*, sepse nuk ka namaz për atë që nuk e lexon atë.*"

Formulimi i dukshëm i transmetimit të mësipërm në forma të ndryshme, tregon se një muktedi është i detyruar të lexojë suren Fatiha. Dijetarët kanë përmendur një numër arsyesh pse ky hadith nuk mund të merret sipas kuptimit të tij të drejtpërdrejtë. Ata ose e kanë interpretuar atë në dritën e hadithëve të përmendura më lart, ose nuk e kanë marrë parasysh për shkak të dobësisë së tij. Disa nga këto interpretime janë paraqitur më poshtë:

a- Së pari, i pranishëm në zinxhirin [isnadin] e këtij hadithi është Muhamed bin Is'hak. Edhe pse disa e kanë cilësuar një transmetues të besueshëm, shumica e dijetarëve të hadithit e kanë kritikuar atë me fjalë shumë të ashpra. Sulejman et-Tejmij dhe Hishami e kanë quajtur një "gënjeshtar të madh" [kedh-dhab] dhe Imam Maliku e ka konsideruar "një gënjeshtar nga radhët e gënjeshtarëve të mëdhenj" [dexhalun min el dexhaxhila]. Ibn Dhahir, Uehb bin Khalid, Xherijr bin Abdul Hamid, Darukutni, e të tjerë gjithashtu kanë bërë deklarata të rënda në lidhje me të. Për këtë arsye, do të ishte krejtësisht e pajustifikueshme që të pranohet një transmetim i tillë si argument.

---

134. Sunen et-Tirmidhij 1:71.

135. I'laus-Sunen 4:75.

136. Mishkatul mesabijh 1:81 nga Sunen Ebu Davud, et-Tirmidhij, en-Nesaij.

b- Së dyti, transmetimi i tij është i mbushur me pështjellime. Makhuli ndonjëherë e tregon hadithin nga Muhamed bin Rebi', nganjëherë nga Nafi' bin Mahmud dhe nganjëherë nga të tjerët. Sa i përket Nafi' bin Mahmud, ekspertët e hadithit, siç janë Ibn 'Abdul-Berr, Et-Tahauij dhe Ibn Kudame, theksojnë se ai është "i panjohur" [mexh'hul]. Meqenëse ekziston një numër i madh hadithesh të tjera të vërtetuara në mënyrë rigoroze në lidhje me këtë çështje, që nuk kanë probleme në transmetimin e tyre, nuk është e nevojshme të përdoren hadithe të tilla (si ky në fjalë), sidomos kur është në kundërshtim me hadithet e tjerë të vërtetuar në mënyrë rigoroze.

c- Së treti, disa ekspertë të hadithit e kanë klasifikuar këtë hadith si të çrregullt [ma'lul], meqë në transmetimin e tij është thënë të ketë arritur vetëm 'Ubade bin es-Samit [meukuf] dhe jo të Dërguarin e Allahut a.s. [merfu']. Ibën Tejmije e shpjegon në më shumë detaje:

"Ky hadith është me të meta (mu'alel), sipas ekspertëve të hadithit për një numër arsyesh. Imam Ahmedi dhe të tjerë e kanë gjykuar atë si të dobët. Një diskutim mbi dobësitë e tij tashmë është treguar me hollësi në një vend tjetër [në libër], ku qe sqaruar që transmetimi i saktë aktual [sahih] i të Dërguarit të Allahut a.s. [në këtë aspekt] është: "*Nuk ka namaz pa Umul-Kur'an.*" Ky hadith është transmetuar nga Imam Buhariu dhe Muslimi në koleksionet e tyre të hadithit dhe Ez-Zuhrij e ka transmetuar atë nga 'Ubade r.a. nëpërmjet Muhamed bin Rebi'. Sa për këtë hadith, disa transmetues të Shamit [Sirisë] kanë gabuar në transmetimin e tij. Realiteti i tij është se 'Ubade bin es-Samit r.a., në kohën që ka transmetuar këtë hadith, ishte Imami i Bejtul Makdis [Jerusalemit]. Ata kanë ngatërruar transmetimin e tij, i cili mendohet që përfundon me të [meukuf], se ka qenë i lidhur direkt nga Pejgamberi a.s. [merfu']."[137]

Prandaj, ky hadith nuk mund të pranohet si dëshmi, pasi nuk është një transmetim i drejtpërdrejtë nga i Dërguari i Allahut a.s.

d- Së katërti, në qoftë se për një moment do ta pranonim hadithin si saktësisht të vërtetuar dhe pa të meta, madje edhe atëherë, thënia e ngjashme: "*Ndoshta ju ishit duke lexuar pas imamit tuaj*", tregon se Pejgamberi a.s. nuk i kishte udhëzuar ata që të lexojnë asgjë. Përndryshe, ai nuk do të bënte një pyetje të tillë.

3- Ebu Hurejra r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Kushdo që fal një namaz në të cilin nuk lexon Umul Kur'an*, *namazi i tij është jo i plotë dhe i mangët.*" Një transmetues i hadithit e pyeti Ebu Hurejren. "Kur qëllon të jem (i lidhur) pas Imamit (çfarë duhet të bëj)? "Ebu Hurejra r.a. e këshilloi: "*Lexoje atë në heshtje* (me vete) [fij nefsik]."[138]

Nëse shohim me kujdes, në këtë transmetim gjejmë se ai në fakt përbëhet nga dy pjesë, e para është pjesa në të cilën i Dërguari i Allahut a.s. vetë thekson rëndësinë e sures Fatiha (për këtë arsye është merfu') dhe e dyta është një thënie e Ebu Hurejres r.a. (pra, meukuf) dhe jo e të dërguarit të Allahut a.s. Është për arsye të pjesës së dytë të hadithit, që disa përpiqen të atribuojnë detyrimin e recitimit të sures Fatiha për muktediun, duke marrë për bazë frazën "*Lexoje atë vetë*" dhe jo "*Lexoje atë në heshtje* (me vete)."

Meqenëse pjesa e parë e këtij transmetimi është mjaft e ngjashme me hadithin e parë të analizuar në këtë paragraf, shpjegimet e përmendura (më parë) do të mbeten gjithashtu në fuqi këtu. Përfundimi është: "Leximi i imamit është i mjaftueshëm për muktediun" dhe kështu, në mënyrë direkte, muktediu është i shlyer nga leximi i sures Fatiha. Pjesa e dytë e hadithit është shpjeguar si më poshtë:

---

137. Sunen et-Tirmidhij 1:71.

138. Mexhmu'ul-Fetaua 23: 287.

a- Është një transmetim meukuf (i ndërprerë), i cili në këtë rast është thënie e Ebu Hurejres, jo e lidhur direkt nga Pejgamberi a.s. Meqenëse pjesa e dytë (nëse merret siç disa e interpretojnë atë) gjithashtu kundërshton shumë hadithe të tjera të vërtetuara në mënyrë rigoroze, që janë transmetuar drejtpërdrejt nga i Dërguari i Allahut a.s. [merfu'], ai nuk mund të përdoret si provë.

b- Siç u përmend më herët, Hanefitë kanë marrë fjalët "ikra'ha fij nefsik", që do të thotë: "lexoje atë në mendjen tënde dhe medito rreth saj dhe mos e shpreh me gjuhën tënde". Nuk ka dyshim, nëse muktediu përqendrohet në leximin imamit, ai do ta përmbushë këtë detyrë. Hanefitë nuk i kanë interpretuar këto fjalë, që të nënkuptojnë se muktediu është i detyruar të lexojë suren Fatiha.

c- Fjalët "Ikra'ha fij nefsik", gjithashtu mund të përkthehen si: "*Lexoje atë kur e fal namazin në mënyrë individuale.*" Hadithi në vijim, të cilin Pejgamberi a.s. e ka transmetuar direkt prej Allahut xh.sh. [Hadith Kudsij], përmban një shprehje të ngjashme dhe e mbështet këtë përkthim. Allahu xh.sh thotë: "*Në qoftë se robi im më kujton mua, në veten e tij* [fij nefsihi]*, Unë e kujtoj atë në veten Time* [fij nefsij]*; dhe në qoftë se ai më kujton Mua në një tubim, atëherë Unë e kujtoj atë në një tubim më të lartë se të tij*".

E kundërta e të qenët në një tubim me një grup të njerëzish është të jesh vetëm. Kështu, kuptimi i thënies së Ebu Hurejres duhet të ishte: "*Lexoje suren Fatiha, kur je duke falur namaz vetëm*", d.m.th. kur nuk je me xhemat.

Përfundim

Pas arritjes në fund të këtij diskutimi, dikush fare lehtë mund të dalë në përfundimin se, ka dëshmi të shumta në favor të mendimeve të hanefive në lidhje me leximin e dikujt apo jo pas imamit. Kuptimi i përfituar nga ajetet e Kur'anit të Shenjtë dhe shumë haditheve është se muktediu ka dy detyrime për të përmbushur: njëri është të qëndrojë i heshtur, ndërsa tjetri të dëgjojë me kujdes. Sipas haditheve, leximi i imamit konsiderohet i mjaftueshëm për muktediun. Nga këto hadithe kuptohet se leximi i imamit është i mjaftueshëm për muktediun.

Meqenëse Kur'ani ndalon shprehjen e çdolloj fjale, ndërkohë që leximi i tij ka filluar, kjo duhet të pranohet si e tillë; dhe për muktediun do të jetë e nevojshme të qëndrojë në heshtje, në të dy namazet me zë dhe pa zë.

Atëherë nuk duhet të mbetet asnjë fije dyshimi se pse muktediu duhet të heshtë kur falet pas imamit, madje edhe në një namaz pa zë, kur ai nuk është në gjendje të dëgjojë leximin e imamit. Është shpjeguar se ajeti i mësipërm përmban dy urdhra: i pari është respektimi, qëndrimi në heshtje, në namazet pa zë, dhe i dyti të dëgjuarit me vëmendje, në namazet me zë.

Hanefitë i kanë marrë të gjitha këto pikëpamje në konsideratë dhe kanë formuar një opinion që i përfshin të gjitha aspektet e ndryshme të haditheve. Për këtë arsye, mund të arrihet në përfundimin se mendimi i tyre është ndoshta më i afërti me Kur'anin dhe Sunetin.

IV

Thënia 'Amin'

Thënia **amin** pas përfundimit të leximit të sures Fatiha, ka vlerë të madhe dhe është një sunet i të Dërguarit të Allahut a.s. Pejgamberi a.s. në një hadith thotë: "*Kur imami thotë 'gajril magdubi alejhim ue led-dalin', thoni amin, sepse engjëjt thonë amin, dhe për këdo amin-i i të cilit përkon me aminin e engjëjve, i falen të gjitha mëkatet*".[139]

Nuk ka asnjë kundërshtim në lidhje me vlerën e thënies amin në përfundim të sures Fatiha. Të gjithë dijetarët janë unanimë se është sunet të thuhet amin në atë kohë. Ndryshimet e mendimeve janë në lidhje me çështjen nëse amin duhet të shqiptohet me zë apo të thuhet në heshtje.

Është konfirmuar se Pejgamberi a.s., gjatë jetës së tij, ka thënë amin me zë, si edhe në heshtje; për këtë arsye kjo nuk duhet të bëhej një çështje debati. Disa herë ajo është marrë kaq seriozisht aq sa disa nga ata që e thonë atë me zë të lartë, kritikojnë pjesën e atyre që e thonë në heshtje, duke i etiketuar si injorantë, madje edhe të devijuar; dhe gjithashtu ka nga grupi i dytë që e kritikojnë praktikën e grupit të parë.

Duhet kuptuar se ndryshimi i mendimit ka të bëjë vetëm me konceptin, se cila metodë është më e pranuar, pra a është më e saktë të thënët amin me zë apo në heshtje? Ibn Kajjimi, duke shpjeguar natyrën e kësaj çështjeje, shkruan: Kjo çështje është nga radhët e dallimeve të vlefshme të mendimit, në të cilat nuk duhet të drejtohen kritika tek ata që e praktikojnë atë [d.m.th. thënien amin me zë të lartë], e as tek ata që nuk e bëjnë [d.m.th. ata që thonë amin në heshtje]. Kjo çështje është e ngjashme me ngritjen ose jo të duarve [ref'ul jedejn] në namaz.[140]

Kështu që, diskutimi i mëposhtëm do të përbëjë një studim të kombinuar nga ajetet e Kur'anit Famëlartë dhe hadithet e Pejgamberit a.s., që janë më të përafërta me çështjen e shprehjes "**amin**", në mënyrë që të përcaktohet metoda më e preferuar. Siç u përmend më lart, është konfirmuar në mënyrë të qartë se Pejgamberi a.s. ka thënë amin me zë të lartë dhe në heshtje. Hanefitë dhe shumë të tjerë e pranojnë këtë. Megjithatë, pyetja është: për sa kohë e veproi Pejgamberi a.s. thënien amin me zë të lartë?

Meqenëse duket se nuk ka asnjë argument që vërteton se amin u shqiptua me zë të lartë në mënyrë të vazhdueshme, është e nevojshme që të vështrohen më nga afër argumentet e ndryshme që janë përdorur nga shkollat e ndryshme të fik'hut.

Mendimet e ndryshme

Mendimi i hanefive është se amini duhet të thuhet pa zë në çdo kohë gjatë namazit. Ata e konfirmojnë përmendjen me zë të lartë nga Pejgamberi a.s. disa herë, në mënyrë që Sahabet të njiheshin me thënien amin pas Fatihasë, pas kësaj ai do ta thoshte në heshtje ashtu si të gjitha lutjet e tjera të namazeve.

Të tjerë deklarojnë se amin duhet të thuhet me zë të lartë në të gjithë namazet me zë (d.m.th. sabah, aksham, jaci) dhe pa zë në namazet pa zë (d.m.th., drekë, ikindi).

---

139. Sahih Buhari 1: 108.
140. Zadul Mead 1:70.

Argumentet në vijim na sqarojnë në detaje se si imami ashtu edhe muktediu duhet të thotë Amin.

a- Të gjithë dijetarët bien dakord se imami duhet të thotë amin në heshtje gjatë namazeve pa zë. Sa për namazet me zë, Imam Maliku dhe Imam Ebu Hanife janë të mendimit se amin duhet të thuhet në heshtje në ato namaze, dhe një grup tjetër i dijetarëve thotë se duhet të thuhet me zë.

b- Imam Maliku (në bazë librit Mudeuenat el-Kubra) dhe Imam Ebu Hanife, janë të mendimit se muktediu duhet të thotë gjithmonë amin në heshtje në të dy llojet e namazeve me zë dhe pa zë. I të njëjtit mendim është edhe Imam Shafiu.

Një grup tjetër është i mendimit se muktediu duhet të thotë amin me zë gjatë namazeve me zë dhe pa zë.

Siç u prek më sipër, ndryshimi i mendimit ka të bëjë vetëm me konceptin se cila nga të dyja metodat është më e qëlluara. Thënia amin me zë të lartë ose në heshtje, është konsideruar nga të gjithë dijetarët si një veprim sunet dhe jo farz i namazit, apo pjesë përbërëse e tij.

Kur'ani për këtë çështje

Sipas përkufizimit më të saktë, amin është një emër foljor, që do të thotë "pranoje lutjen [tonë]". Për këtë arsye, ajo është një du'a [lutje]. Kjo tregohet qartë në suren Junus, ku, pas përmendjes së du'asë së Musait a.s., Allahu xh.sh thotë: "**Lutja juaj është pranuar** (O Musa dhe Harun)**!**"[141] Allahu xh.sh përdor kohën dyshëse në këtë ajet dhe thotë "**da'uetukuma**", që do të thotë "lutja e ju të dyve". Meqenëse vetëm Musai a.s. është përmendur të ketë bërë du'a dhe jo Haruni a.s., përdorimi i kësaj kohe të dyfishtë është shpjeguar duke nënkuptuar se Musai a.s. ishte duke bërë du'a, ndërsa Haruni a.s. e miratonte atë me amin. Pra, meqenëse amin është një du'a, Allahu xh.sh iu referua atyre të dyve, që po i luteshin Atij, dhe iu tha se Ai ua kishte pranuar lutjen të dyve.

Në "Kapitullin për Imamin që thotë Amin me zë të lartë" [Babu xhehril-Imam bi a'min], Imam Buhariu citon fjalët e 'Ata bin Ebi Rebah: "*Amin është një du'a*".[142]

Hafiz Ibn Haxheri, në komentin e tij, e sqaron më tej këtë, ku thotë: Ai që thotë amin është konsideruar si një lutës, siç është përmendur në fjalët e Allahut: "**Lutja juaj është pranuar** (O Musa dhe Harun)". Musai a.s. bënte du'a, ndërsa Haruni a.s. thoshte amin, siç transmetohet nga Ibn Merdeuejhi nëpërmjet transmetimit të Enesit r.a.[143]

Në këtë mënyrë, në momentin që vërtetohet se amin është një formë lutje, atëherë ne duhet të respektojmë rregullin, të cilin Allahu xh.sh. na ka mësuar: "**Luteni Zotin tuaj të përulur e në heshtje, me të vërtetë Ai nuk i do ata që e teprojnë.**"[144]

Allahu xh.sh. urdhëron që namazet dhe duatë t'i bëhen Atij me përulësi, sinqeritet dhe në heshtje. Shumë shembuj janë dhënë në Kur'an se si Pejgamberë të ndryshëm të Allahut xh.sh. i luteshin Atij. Allahu xh.sh. thotë, duke folur për qetësinë e Zekerias a.s., kur ai i përgjërohej Zotit të tij: "**Kur ai iu lut Zotit të vet me një zë të ulët**".[145]

---

141. Kur'ani, Junus 10:89.
142. Sahih Buhari 1:102.
143. Fet'hul-Barij.
144. Kur'ani, El-A'raf 7:55.
145. Kur'ani, Merjem 19:3.

Përshkrimi i lutjeve të Pejgamberëve të tjerë, gjithashtu është përmendur nga Allahu xh.sh.: "**Me të vërtetë, ata nxitonin për vepra të mira dhe Na luteshin, me shpresë e frikë dhe ishin të përulur ndaj Nesh.**"[146]

Në një vend tjetër, Kur'ani jep një paraqitje të shkurtër të Ditës së Fundit kur do t'i fryhet Surit. Allahu xh.sh. thotë: "**E para të Gjithëmëshirshmit ulen zërat e nuk dëgjohet tjetër pos një zë i ulët**".[147]

Kjo përforcon mendimin se përderisa "amin" është një lutje, duhet thënë në heshtje ashtu si lutjet e tjera. Pejgamberë të ndryshëm të Allahut kanë preferuar që t'i bëjnë lutjet e tyre në heshtje, sepse ata i luteshin Atij i Cili dëgjon çdo gjë dhe është shumë afër.

Në shumë hadithe, i Dërguari i Allahut a.s. i këshilloi Sahabet që t'i luten Allahut xh.sh. në heshtje. Ai i informoi ata se Allahu xh.sh. është pranë dhe dëgjon çdo gjë, dhe se nuk ka nevojë që ata t'i luten Atij me zë të lartë. Prandaj, meqenëse "amin" është gjithashtu një lutje, do të ishte më e preferueshme që ajo të thuhet në heshtje, ashtu si në rastin e lutjeve të tjera.

Hadithet për këtë çështje

Nga analiza e mësipërme, mund të jetë keqinterpretuar koncepti se hanefitë i kanë bazuar pikëpamjet e tyre në arsyetim të thjeshtë dhe analogji. Kështu që, në këtë pjesë, do të paraqesim hadithet autentike, me lejen e Allahut xh.sh., që të largojmë keqkuptime të tilla dhe për të siguruar prova konkrete për pikëpamjet e hanefive, duke qenë në përputhje të plotë me Sunetin Profetik.

1- Në një transmetim të Semure bin Xhundub dhe 'Imran bin Husejn r.a., është përmendur se ata kishin një bisedë, [gjatë së cilës] Semure r.a. tregon dy raste të veçanta kur Pejgamberi a.s. qëndronte për pak çaste në heshtje [sekte] [në namaz] pas tekbirit fillestar dhe së dyti, kur përfundonte "ue led-dal-lijn". 'Imran bin Husejn r.a. nuk mund ta vërtetonte këtë, kështu që ata i shkruan Ubej bin Ka'bit r.a. Përgjigjja e tij deklaronte se Semure r.a. ka mbajtur mend (ka transmetuar) [në mënyrë rigoroze].[148]

El-Alame en-Nimauij, duke komentuar këtë transmetim, thotë: Heshtja e parë është zbatuar në mënyrë që të lexohet "thana" (subhaneke) në heshtje dhe e dyta që të thuhet "amin" në heshtje. Ka mundësi që 'Imran bin Husejn r.a. fillimisht e refuzoi mendimin e Semures në lidhje me heshtjen e dytë, për shkak se ishte aq e shkurtër dhe ai nuk e ka menduar se vlen të përmendet, dhe për këtë arsye ka pranuar heshtjen e parë, sepse ajo ishte më e gjatë. Është mjaft e qartë se amin ishte lexuar gjatë heshtjes së dytë, për shkak se nuk kishte asnjë arsye tjetër për të ndërprerë leximin për një moment të shkurtër në atë rast.[149]

2- Ebu Hurejra r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë: "*Kur imami lexon 'gajril-magdubi alejhim ueled–dal-lijn', thoni amin, sepse engjëjt e thonë atë (amin) dhe kështu thotë edhe imami*".[150]

Ky hadith dëshmon se imami duhet të thotë amin në heshtje. Arsyeja është se i Dërguari i Allahut a.s. i urdhëroi sahabet të thonë amin dhe i informoi ata se engjëjt dhe imami gjithashtu e thonë atë. Nëse do të kishte qenë më e preferueshme për imamin thënia amin me zë të lartë, Pejgamberi a.s. nuk do të kishte asnjë arsye që t'u thoshte sahabeve për "amin-in" e imamit, sepse

146. Kur'ani, El-Enbija' 21:90.
147. Kur'ani, Ta ha 21:108.
148. Sunen Ebu Davud 1:120.
149. Athar es-Sunen 382.
150. Sunen en-Nesaij 1:147.

ata do ta kishin dëgjuar vetë atë. Meqenëse Pejgamberi a.s. u tha atyre se imami thotë amin gjithashtu, kjo do të thotë se amin normalisht është thënë me një ton të butë.

3- Shu'be transmeton nga 'Alkame bin Ua'il, i cili transmeton nga babai i tij, Ua'il, se ai [Ua'il] po falte namaz me Pejgamberin a.s. Kur Pejgamberi a.s. arriti te "*gajril magdubi alejhim ue led dal-lijn*", ai tha amin me zë të ulët".[151]

Ky hadith është transmetuar nga Ua'il bin Huxhr r.a., Sufjan eth-Theurij dhe Shu'be. Të dy transmetimet ndryshojnë, megjithatë, në atë të Shu'bes, transmetimi i të cilit është më lart, tregohet se i Dërguari i Allahut ka thënë amin në heshtje, ndërsa Sufjani transmeton nga Ua'il se Pejgamberi a.s. e ka zgjatur zërin e tij [**medde biha sautehu**] duke thënë Amin.

Transmetimi i Sufjanit është përdorur si dëshmi nga ata që pretendojnë se amin është thënë me zë të lartë nga i Dërguari a.s. Ata e kanë kritikuar transmetimin e Shu'bes në disa mënyra dhe duke e bërë këtë, janë përpjekur ta shfaqin transmetimin e Sufjanit si më superior. Nga ana tjetër, hanefitë e kanë shpjeguar transmetimin e Sufjanit duke thënë se, "elifi" fillestar i "aminit" është zgjatur (d.m.th. ***aaaaamiiin***) dhe jo se zëri i të Dërguarit të Allahut a.s. u ngrit.

Dijetarët hanefi iu janë përgjigjur të gjitha kritikave të atyre që janë kundër transmetimit të Shu'bes dhe vendosmërisht kanë vërtetuar se ai është transmetimi më i pranueshëm në lidhje me këtë çështje.[152]

4- Ebu Hurejra r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Kur imami thotë ue led-dal-lijn, thoni Amin*".[153]

Nëse do të kishte qenë më e preferueshme për ndjekësin të thoshte amin me zë të lartë, atëherë formulimi i këtij hadithi duhej të ishte: "*Kur imami thotë amin, ju thuajeni atë*", duke pasur parasysh se amini i imamit do të ishte sinjal që muktediu të thoshte amin. Megjithatë, Pejgamberi a.s. i udhëzoi ata që të thoshin amin pasi imami të lexojë "*ueled-dal-lijn*", meqenëse amin ishte thënë në heshtje nga ana e imamit.

Në fakt, ekzistojnë disa transmetime, të cilat përmbajnë fjalët: "*Kur imami thotë amin, edhe ju thuajeni atë*", megjithatë, kjo interpretohet si "kur të vijë koha për imamin të thotë amin, edhe ju thuajeni atë". Kështu hadithi nuk është marrë në kuptimin sipërfaqësor përderisa praktika normale e Pejgamberit a.s. ishte thënia amin në heshtje.

Sahabët dhe Tabi'inët dhe mendimi i tyre rreth kësaj çështjeje

1- Ebu Ua'il transmeton se Aliu r.a. dhe Abdullah bin Mes'udi r.a. nuk recitonin "Bismilah", "E'udhu bilah", ose "Amin" me zë [gjatë namazit].[154]

2- Ebu Ua'il transmeton se Omeri r.a. dhe Aliu r.a. nuk recitonin "Bismilah" ose "Amin" me zë të lartë (I'lau Sunen 2:21).[155]

3- Imam Abdurrezak, në librin e tij Musannaf, dhe Imam Muhamedi, në librin e tij Kitabul Athar, transmetojnë se Tabi'iu i njohur, Ibrahim Nekh'ai, ka thënë: "Janë pesë gjëra që imami duhet

---

151. Musned Ahmed, Darekutnij, Mustedrek, Nasbu er-Ra'jeti 1:494.
152. Shih: Athar es-Sunen, Fet'hul-Mulhim, Derse Tirmidhij, etj.
153. Sahih Buhari 1:108.
154. Mexhmeuz-Zeuaid 2:108.
155. I'laus-Sunen 2:21.

t'i thotë në heshtje: subhaneke Allahume, Eudhubilah, Bismilah, Amin dhe Allahume Rabena Lekel-hamd".[156]

Arsye të tjera për të thënë Amin në heshtje

1- Ne e dimë se është e domosdoshme [vaxhib] ta lexojmë Kur'anin me zë, në namazet me zë. Duke thënë amin me zë, dikush mund të orientohet gabim, duke supozuar se ajo është pjesë e Kur'anit, së bashku me Fatihanë, ndërsa të gjithë dijetarët bien dakord se amin nuk është pjesë e Kur'anit.

2- Disa dijetarë e konsiderojnë Bismilah si ajet të Sures Fatiha, megjithatë nuk e lexojnë atë me zë të lartë gjatë namazit. Kjo dëshmon se lutjet si amin - të cilën asnjë dijetar nuk e konsideron të jetë pjesë e Kur'anit - nuk duhet të thuhen me zë të lartë.

Shqyrtim haditheve kontradiktore

1- Ua'il bin Huxhr r.a. thotë: Pejgamberi a.s. recitoi "*gajril magdubi alejhim ueled-dal-lijn*" dhe e pasoi me amin, duke e zgjatur zërin e tij [medde biha sautuhu].[157]

Ky është transmetimi i Sufjanit nga Ua'il bin Huxhr, i cili u diskutua më përpara. Më lart u citua se hanefitë preferojnë transmetimin e Shu'bes mbi atë të Sufjanit në këtë çështje.

Fjala "medie" e përdorur në këtë transmetim, fjalë për fjalë do të thotë "ai zgjati". Prandaj, hadithi do të thotë se Pejgamberi a.s. zgjati elifin në fillim të "amin" (***aaaaamiiin***), jo se ai e ka thënë me zë të lartë.

Versioni i Shu'bes në transmetimin e Ua'il bin Huxhr r.a. (hadithi 3 lart), i cili e mbështet këtë interpretim, përmend qartësisht se i Dërguari i Allahut a.s. e zbuste zërin e tij kur thoshte Amin.

2- Ebu Hurejra r.a. thotë: Kur i Dërguari a.s. lexonte "ueled-dal-lijn", ai thoshte "amin" pas saj, (shprehje) e cila mund të dëgjohej në rreshtin e parë.[158]

Versioni i Sunenit të Ibni Maxhes përmban frazën shtesë, "se xhamia jehonte nga zëri".[159]

Përgjigja për këtë hadith është se ai është i dobët dhe nuk mund të pranohet si provë, me argumentin se një prej transmetuesve të tij, Bishr bin Rafi' është kritikuar ashpër nga një numër i ekspertëve të hadithit. Imam Buhariu thotë: "Ai nuk është i qëndrueshëm në transmetimet e tij"; Imam Ahmedi e quan atë të dobët; Imam Nesaiu deklaron: "Ai nuk është i fortë" dhe Ibn Hibban ka thënë: "Ai tregon transmetime të rrejshme."[160] (Mizan el i'tidal)

Pika e dytë që duhet të merret parasysh këtu është se, në qoftë se zëri i "amin" arriti vetëm në rreshtin (safin) e parë (siç edhe e përmend pjesa kryesore e transmetimit), atëherë si jehonte e gjithë xhamia me të (siç është shtuar në versionin e Ibn Maxhes)? Sikur amin të bënte jehonë në të gjithë xhaminë, atëherë të gjithë do ta kishin dëgjuar atë. Nuk është e qartë se si një version thotë ai u dëgjua vetëm nga rreshti i parë, ndërsa tjetri thotë ishte me zë aq të lartë sa e gjithë xhamia jehonte nga zëri i tij. Kështu, ky hadith është vetë-kontradiktor dhe, si rrjedhojë, nuk mund të pranohet si provë për të vërtetuar se amin është thënë me zë të lartë në mënyrë të përhershme.

---

156. Musannaf Abdurrezak 2:87.
157. Sunen et-Tirmidhij 1:57; Sunen Ebu Daud 1:142.
158. Sunen Ebu Daud.
159. Sunen Ibni Maxhe1:61.
160. Mijzan el-Ittidal.

Një shpjegim i përgjithshëm dhe përfundim

Ekzistojnë transmetime të tjera kontradiktore, që theksojnë se "amin" është thënë me zë të lartë gjatë namazit. Megjithatë, shumë prej tyre janë vlerësuar të jenë jashtëzakonisht të dobët dhe të papranueshëm si dëshmi. Këto transmetime nuk janë diskutuar këtu, por mund të gjenden në vepra më të mëdha siç është Athar es-Sunen, I'lau us-Sunen.

Një përgjigje e përgjithshme për të gjitha transmetimet e tilla është që, madje, edhe hanefitë e pranojnë se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë "amin" me zë të lartë; megjithatë, ata thonë se "amin" është thënë me zë vetëm për një periudhë të shkurtër kohe dhe se nuk ka prova që të vërtetohet se është thënë me zë të lartë në mënyrë të përhershme.

Ato pak herë, në të cilat Pejgamberi a.s. ka thënë amin me zë, ishte për të theksuar rëndësinë e "amin" te shokët e tij. Omeri r.a. bëri të njëjtën gjë me subhaneken. Ai e recitoi atë me zë për disa ditë që ta mësonin sahabet dhe më pas ai vazhdoi ta lexojë atë në heshtje.

Kjo është konfirmuar edhe nga një transmetim i Ua'il bin Huxhr r.a., i cili transmeton nga Hafiz Ebu Bishr ed-Dulabij në librin e tij "Kitabul esmai uel-kuna", i cili thotë: Unë nuk mendoj se Pejgamberi a.s. e ka thënë atë [amin] me zë të lartë për arsye tjetër përveçse për të na mësuar.[161]

Ibn Kajjimi, duke përfunduar në specifikën e kësaj çështjeje, shkruan në "Zadul Mead" në lidhje me duanë e kunutit: Nëse Imami e reciton atë [kunutin] me zë të lartë disa herë për të mësuar pasuesit, nuk ka asnjë të keqe në këtë. Omeri r.a. recitoi subhaneken me zë të lartë për të mësuar ndjekësit dhe Ibn Abbasi recitoi suren Fatiha gjatë namazit të xhenazes për t'i mësuar ata se ishte sunet. Po ashtu, çështja e imamit duke thënë amin me zë është nga e njëjta kategori.[162]

Ibn Xherijr et-Taberij thotë: Të dy llojet e transmetimeve [d.m.th. ata që thonë se amin është thënë me zë të lartë dhe ata që thonë se amin është thënë në heshtje] janë transmetuar nga Pejgamberi a.s. dhe të dy janë të besueshëm [sahih].[163]

Për këtë arsye, të dy llojet e transmetimeve janë autentikë, por i referohen rasteve të ndryshme. Transmetimet që përmendin se i Dërguari a.s. ka thënë "amin" në heshtje, i referohen praktikës normale të Pejgamberit a.s., ndërsa transmetimet e tjera i referohen disa rasteve kur ai ka thënë "amin" me zë të lartë për të mësuar Sahabet.

Sikur të kishte qenë praktikë e përhershme e të Dërguarit të Allahut a.s. dhe e Sahabeve që të thoshin amin me zë të lartë, me siguri do të kishte qenë transmetuar nga më shumë se vetëm disa Sahabe. Janë pesë namaze në ditë. Nëse "amin" do të thuhej me zë të lartë në tre prej tyre, me siguri do të kishte qenë transmetuar gjerësisht si i tillë.

Përveç transmetimit të Ua'il bin Huxhr, Ebu Hurejra dhe disa të tjerë (prej të cilave shumica janë jashtëzakonisht të dobët dhe nuk mund të merren si argument gjithsesi), disa Sahabe kanë transmetuar se amin është thënë me zë gjatë namazit. Edhe Ua'il-i vetë, i cili ishte një banor i Jemenit, e vizitoi qytetin e ndritur të Medinës vetëm disa herë, kështu që ka mundësi që Pejgamberi a.s. ka thënë "amin" me zë të lartë në praninë e tij në mënyrë që ta mësojë atë. Ua'il-i gjithashtu përmend diçka për këtë, siç transmetohet nga Hafiz ed-Dulabij: "*Unë nuk mendoj se Pejgamberi a.s. e ka thënë atë (amin) me zë të lartë, përveçse për të na mësuar*".[164]

Ky nuk është transmetimi i vetëm nga Ua'il në lidhje me këtë çështje. Një tjetër transmetim i tij, i përmendur në Sunen en-Nesaij, thotë: *Kur Pejgamberi a.s. lexoi* "*gajril magdubi alejhim ue ledalin*"*, ai tha Amin. Unë e dëgjova atë* [ta thotë atë] *pasi isha pas tij.*[165]

---

161. Athar es-Sunen 93; Fet'hul-Mulhim 2:50-52; I'laus-Sunen 2:186.
162. Zadul Mead 1:70.
163. Fet'hul-Mulhim 2:50.
164. Derse Tirmidhij 1:523.
165. Sunen en-Nesaij 1: 147.

Kjo tregon se ai e ka dëgjuar Pejgamberin a.s. ta thotë atë, vetëm sepse ai ishte pas tij në rresht dhe jo për shkak se "amin" është thënë me zë të lartë.

Prandaj, edhe transmetimet e Ua'il-it, të cilat konsiderohen si prova të forta për ata që thonë "amin" me zë të lartë, janë të rrethuara nga konfuzioni.

Nga ana tjetër, argumentet e shkollës juridike hanefi janë marrë nga sahabet e mëdhenj si Abdullah bin Mes'udi, Omeri dhe Aliu r.a., të cilët kanë transmetuar qartësisht se besimtari duhet të thotë "amin" në heshtje.

Prandaj, pasi është vërtetuar se "amin" është thënë në heshtje nga i Dërguari i Allahut a.s., në pjesën më të madhe të jetës së tij, dhe se shumë nga sahabet dhe të tjerët i dhanë prioritet kësaj metode, atëherë ajo është metoda e preferuar.

V

Ngritja e duarve në ruku

Në mënyrë të ngjashme me çështjen e "amin", pyetja nëse duhet apo jo të ngrihen duart gjatë namazit, pas tekbirit fillestar, nuk është aq e rëndësishme për mendimet e ndryshme, aq sa ç'është bërë të jetë. Nëse dikush duhet të ngrejë duart apo jo, para dhe pas përkuljes (rukusë), është thjesht një ndryshim në përcaktimin e më të mirës së dy metodave.

Ndonjëherë kjo çështje është marrë aq seriozisht, saqë disa prej atyre që i ngrenë duart në këto raste, i emërtojnë ata që nuk i ngrenë duart, si të paditur, të devijuar, ose fajtorë të risive të dënueshme. Këto janë akuza serioze. Po kështu, grupi i fundit (ata që nuk i ngrenë duart) ka qenë gjithashtu i njohur që, herë pas here, të kritikojnë grupin e parë në mënyrë të ngjashme.

Duhet pasur parasysh se ashtu si praktika e mos ngritjes së duarve në asnjë rast përveç tekbirit fillestar buron nga hadithet, po ashtu është dhe praktika e ngritjes së tyre, kur përkulesh.

Për këtë arsye, të dyja metodat janë të lejueshme sipas shumicës së dijetarëve. Ndryshimi i vetëm është se, sipas disa dijetarëve, mosngritja e duarve është më e virtytshme se ngritja e tyre, ndërsa të tjerët pohojnë pikëpamjen e kundërt. Në terminologjinë e juristëve [fukahave], kjo çështje është përmendur si çështja e "ref'ul-jedejn" - "ngritja e duarve".

Në kapitujt e mëposhtëm do të diskutohet rreth haditheve dhe dëshmive që kanë të bëjnë me këtë çështje. Ata gjithashtu kërkojnë të provohet forca e argumentimit të medh'hebit hanefi në këtë çështje.

Mendimet e ndryshme

Së pari le të hedhim një vështrim te mendimet e ndryshme në lidhje me ngritjen e duarve në momente të ndryshme në namaz:

1- Ngritja e duarve kur thuhet tekbiri fillestar - të gjithë dijetarët janë unanimë se duart duhet të ngrihen në këtë rast.

2- Ngritja e duarve para përkuljes [rukusë] dhe pas kthimit nga rukuja - një grup (të cilit do t'i referohemi si **"grupi i parë"** në këtë kapitull) thotë se është sunet dhe më e virtytshme që të ngrihen duart në këto raste. Grupi tjetër, i cili përfshin Imam Malikun dhe Imam Ebu Hanifen, është i mendimit se është sunet dhe më e preferueshme mosngritja e duarve në këto raste.

3- Ngritja e duarve në çdo pjesë të namazit, për shembull, kur bie në sexhde, ose kur ngrihesh për rekatin e tretë në kijam (qëndrimin në këmbë), nuk ka dallime mendimi në lidhje me këto raste. Të gjithë dijetarët e Ehli Sunetit janë unanimë se ngritja e duarve nuk është më sunet në këto raste, meqenëse kjo praktikë është shfuqizuar.

Megjithatë duhet pasur parasysh, se meqenëse ky është një debat për diçka që nuk është e detyrueshme [farz] apo e ndaluar [haram], dijetarët thonë se është e lejuar, për një person, që të ndjekë mendimin e "**grupit të parë**", që të mos i ngrejë duart, ashtu siç është e lejuar për një hanefi ose maliki për t'i ngritur ato. Megjithatë, është më e preferueshme që dikush të ndjekë praktikën e preferuar të shkollës së tij të fik'hut, meqenëse kjo sjell shpërblim më të madh.

Disa raste lidhur me çështjen

I gjithë debati në lidhje me "ngritjen e duarve" sillet rreth dy pikave. E para ka të bëjë me dallimet që gjenden në hadithet që kanë të bëjnë me këtë çështje, dhe e dyta me dallimet që janë gjetur në praktikën e banorëve të tre qyteteve të mëdha të Islamit gjatë shekullit të parë hixhri «Meka, Medina dhe Kufa».

Imam Maliku e ka bazuar mendimin e tij në sjelljen e banorëve të Medinës, të cilët nuk e zbatonin praktikën e "ngritjes së duarve". Për këtë arsye, ai ishte i mendimit se nuk duhet të ngrihen duart kudo në namaz, pas tekbirit fillestar. Në librin "El-Mudeuene", thuhet: Imam Maliku ka thënë: "Unë nuk e konsideroj ngritjen e duarve të jetë pjesë e çdo tekbiri të namazit, as të shkuarjes në ruku apo ngritjes nga rukuja, përveç në fillim të namazit" Ibn El-Kasim thotë: "Ngritja e duarve [në çdo rast tjetër] është konsideruar si një praktikë e dobët sipas Imam Malikut".[166]

Ky është Imam Malik, i cili jetoi në kryeqytetin e Islamit të asaj kohe, qytetin e Medinës, ku i Dërguari i Allahut a.s. dhe prijësit e udhëzuar e të drejtë [Hulefau Rrashidun] kishin banuar, kanë deklaruar se "ref'ul jedejn" ishte një praktikë e dobët.

Në anën tjetër, mendimet e Imam Shafiut ishin zakonisht të bazuara në fikhun e (banorëve të) Mekës. Për këtë arsye, ai preferoi ngritjen e duarve, siç ishte praktikë e shumicës së banorëve të Mekës, në përputhje me mësimet e Abdullah bin Zubejrit r.a. Përveç këtyre dy qytete, qendra më e rëndësishme në kërkimin e diturisë islame ishte Kufa.

Omeri r.a. kishte dërguar Abdullah bin Mes'udin në Kufa si mësues atje, përveç rreth afërsisht njëmijë e pesëqind sahanëve, të cilët, më përpara, kishin ngritur atje vendbanimet. Aliu r.a. e kishte transferuar qendrën e Kalifatit Islam në Kufa, ku u vendos edhe ai vetë gjithashtu. Për këtë arsye, njerëzit e Kufes, në bazë të mësimeve të Ibn Mes'udit r.a. dhe Aliut r.a., nuk e kanë praktikuar ngritjen e duarve.

Eksperti i madh në hadith El-Alame El-'Irakij në librin e tij "Sherhu et-Takrijb" thotë se Muhammed bin Nasr el-Meruezij ka thënë në lidhje me banorët e Kufes: "Ne nuk jemi të vetëdijshëm për ndonjë qytet, banorët e të cilit e kishin braktisur plotësisht praktikën e "ngritjes së duarve" në të gjitha rrethanat e ngritjes apo uljes në namaz, përveç popullit të Kufes. Asnjë nga radhët e tyre nuk i ngrinte duart përveçse në tekbirin fillestar."[167]

Për këtë arsye, vetëm një qytet në mes të tri qendrave të mëdha të Islamit i dha përparësi "ngritjes së duarve". Praktika në qytete të tjera ishte e kundërta. Kjo është dëshmi shumë e fortë në favor të mendimit hanefi, për shkak se shumë prej njerëzve të Kufes kanë qenë të detyruar të udhëtonin për në Mekë, por, megjithatë, zgjodhën të mos e përvetësonin praktikën e banorëve të Mekës në "ngritjen e duarve".

Imam Tirmidhiu në Sunenin e tij, ka vendosur dy kapituj që kanë të bëjnë me këtë çështje: njëri përmban hadithet për "ngritjen e duarve", ndërsa tjetri hadithet për mos ngritjen e tyre. Në fund të kapitullit të parë, ai shënon në lidhje me "ngritjen e duarve": "Ky është mendimi i disa [**ba'du**] Sahabeve." Në fund të kapitullit të dytë, rreth mos ngritjes së duarve, ai thekson: "Ky është

166. El-Mudeuenetul-Kubra 1:71.

167. It'haf es-sadetil-muttekijn bi sherh Ihjai Ulumid-dijn 3:54.

mendimi i më shumë se një Sahabiu." Shprehja e përdorur "**gajru uahidin** - më shumë se një" është tregues për një numër më të madh sesa shprehja "**ba'du** – disa".

Këto shënime të Imam Tirmidhiut tregojnë se kjo praktikë (mos ngritja e duarve) ishte shumë e përhapur.

Dallimet e gjetura në transmetime

Hadithet në lidhje me ngritjen e duarve janë tre lloje:

1- Janë ato hadithe që, në mënyrë të qartë, përmendin se i Dërguari i Allahut a.s. i ka ngritur duart në kohën e rukusë.

2- Janë ato që përmendin se i Dërguari i Allahut a.s. kurrë nuk i ka ngritur duart e tij, përveç rastit kur ka shqiptuar tekbirin fillestar.

3- Janë ato që përshkruajnë namazin e plotë të të Dërguarit të Allahut a.s., por nuk e përmendin nëse ai i ngriti apo jo duart pas tekbirit fillestar.

Hadithet e kategorisë së parë qëndrojnë si provë për "**grupin e parë**", mendimi i të cilit është për ngritjen e duarve, ndërsa kategoria e dytë e haditheve qëndrojnë si dëshmi për ata që kanë mendim të kundërt.

Edhe pse hadithet e kategorisë së parë duket se ia kalojnë në numër atyre të kategorisë së dytë, kjo nuk do të thotë asgjë, sepse 100 hadithet e kategorisë së tretë mund të përdoren gjithashtu në lidhje me të dytën si dëshmi për mos ngritjen e duarve.

Arsyeja për këtë është se mospërmendja e diçkaje provon vetëm që ajo nuk ishte një praktikë e njohur. Është gjithashtu shumë e vështirë për t'u pranuar se, ndërkohë që demonstrohet namazi i Pejgamberit a.s., një transmetues nuk ka arritur të përmendë diçka domethënëse si ngritja e duarve, nëse do kishte qenë një aspekt i rëndësishëm i namazit.

Për këtë arsye, së bashku me hadithet e kategorisë së tretë, që janë dëshmi shtesë për ato të kategorisë së dytë, hadithet në mbështetje të mos ngritjes së duarve, në fakt, i tejkalojnë ato hadithe që mbështesin "ngritjen e duarve".

Për ta shtjelluar më tej, duhet të kuptohet se mosngritja e duarve nga Pejgamberi a.s., është një veprim inekzistent dhe njerëzit nuk i përmendin veprimet që nuk ekzistojnë në bisedat e tyre. Për shembull, në qoftë se një person duke u kthyer nga xhamia për në shtëpi, ndodh që të rrëzohet dhe të dëmtohet, në raport do të deklarohet: "Ai u rrëzua" për arsye se rrëzimi i tij u bë një veprim ekzistent (diçka që në fakt ndodhi).

Nga ana tjetër, në qoftë se i njëjti person arrin në shtëpi pa ndonjë incident, askush nuk do të thoshte: "Ai nuk u rrëzua", pasi ky është një veprim që nuk ekziston. Ky është vetëm një nga disa qindra të tjera raste të tilla që nuk ndodhin.

Rasti i këtyre hadithe është i ngjashëm, sepse, meqenëse i Dërguari i Allahut a.s. nuk i ka ngritur fare duart, transmetuesit nuk e kanë treguar atë.

Nëse do të kishte qenë një praktikë e rregullt e Pejgamberit a.s., të cilën ai nuk arriti ta bënte në ndonjë rast, transmetuesi me siguri që do ta kishte përmendur atë.

Kjo mund të krahasohet me shembullin e një personi, i cili ka një kohë të caktuar për ushqim. Nëse, për ndonjë arsye, ai nuk arriti të ushqehej në atë kohë, dikush mund të thoshte se ai nuk ka ngrënë, pasi e ngrëna në atë kohë duhet të ketë qenë një veprim ekzistent për të, por nuk ka ndodhur.

Askush nuk do të komentonte për mosngrënien e tij në çdo kohë tjetër, pasi ushqyerja në kohë të tjera, është zakonisht një veprim inekzistent për këtë person dhe veprimet inekzistente zakonisht nuk përmenden.

Hadithet e kategorisë së tretë nuk përmendin asgjë rreth ngritjes së duarve si një veprim i zakonshëm (përhershëm) i të Dërguarit të Allahut a.s. Për rrjedhojë, këto hadithe, së bashku me ato të kategorisë së dytë, mund të përdoren gjithashtu si provë për pikëpamjen e shkollës hanefite.

Kjo do të shtonte ndjeshëm numrin e hadithеve në favor të mendimit të hanefive, duke u bërë shkak që ato të tejkalojnë hadithet e kategorisë së parë.

Një tjetër ndërlikim

Një aspekt tjetër ndërlikues i kësaj çështje është se ekzistojnë hadithe të tjera, që na informojnë se Pejgamberi a.s. i ka ngritur duart në të tjera raste brenda namazit. Në mënyrë më specifike, janë shtatë raste në namaz, ku i Dërguari i Allahut është transmetuar t'i ketë ngritur duart në një moment ose në një tjetër:

1- Në tekbirin fillestar.
2- Para dhe pas rukusë.
3- Para se të binte në sexhde.
4- Ndërmjet dy sexhdeve.
5- Kur fillon rekati i dytë.
6- Kur fillon rekati i tretë.
7- Në fakt, në disa transmetime përmendet se ai i ngrinte duart në ndryshimin e çdo lëvizje në namaz.

Mendimi i "grupit të parë" është se dikush duhet të ngrejë duart në shembullin e rastit të parë dhe të dytë të përmendur më lart, ndërsa mendimi i Imam Ebu Hanifes dhe Imam Malikut është se ai duhet t'i ngrejë duart vetëm në rastin e parë. Pyetja që lind këtu është: "Pse grupi i parë përvetësoi vetëm dy rastet e para dhe jo të tjerat?"

Ciladoqoftë arsyeja e tyre për përvetësimin e vetëm dy rasteve të para dhe braktisjen e pjesës tjetër, kjo do të jetë edhe arsyeja për Imam Ebu Hanifen dhe Imam Malikun, që përvetësuan vetëm rastin e parë dhe i lanë rastet e tjera.

Pa dyshim, të gjithë Imamët kanë arsyet e tyre për mos klasifikimin e ngritjes së duarve si sunet në të gjitha (shtatë) rastet në namaz, pavarësisht nga hadithet të cilat përmendin se Pejgamberi a.s. shpesh i ngrinte duart e tij gjatë namazit. Deri në fund të këtij kapitulli, duhet të bëhet e qartë se pse një praktikë e tillë u braktis, dhe pse ngritja e duarve ishte e kufizuar vetëm në tekbirin fillestar.

Hadithet për ngritjen e duarve

Grupi i parë zakonisht paraqet transmetimet e Ibn Omerit r.a. dhe Malik ibn Huejrith-it r.a. si burimet e tyre kryesore të argumenteve, pasi që të dy kanë transmetuar "ngritjen e duarve" në kohën e përkuljes në ruku. Megjithatë, të dy këta sahabe kanë transmetuar, gjithashtu, "ngritjen e duarve" në lidhje me të shtatë rastet e përmendura më lart.

Grupi i parë ka pranuar vetëm ato transmetime të dy sahabeve, të cilët përmendin se i Dërguari i Allahut a.s. i ka ngritur duart në tekbirin fillestar dhe kur është përkulur në ruku dhe kanë nënvleftësuar transmetimet e tjera.

Dijetarët hanefij nuk e bazojnë mendimin e tyre në këto transmetime por në ato hadithe, transmetuesit e të cilëve janë në pajtueshmëri. Burimi kryesor i tyre janë thëniet e Abdullah bin Mes'udit r.a., i cili thekson se duart janë ngritur vetëm në tekbirin fillestar dhe se ky veprim nuk përsëritet në asnjë moment tjetër në namaz. Të gjitha transmetimet nga ai shpjegojnë të njëjtën praktikë.

Dobësia e transmetimeve të Abdullah bin Omerit r.a.

Kemi ardhur te çështja e transmetimeve të Abdullah bin Omerit r.a., të cilat citohen normalisht nga ata që pretendojnë se Pejgamberi a.s. i ngrinte shpesh duart e tij në namaz. Është shumë i njohur fakti se Imam Maliku ka marrë shumë transmetime nga Abdullah bin Omeri r.a. Në fakt, zinxhiri i tij i njohur i transmetimit, i cili kalon përmes Nafiut tek Abdullah bin Omeri r.a. është i njohur si "zinxhiri i artë" [silsiletu edh-dheheb]. Megjithatë, në këtë çështje, Imam Maliku nuk e bazoi mendimin e tij mbi këto transmetime, por miratoi dhe pranoi transmetimet e Ibn Mes'udit r.a. në vend të tyre dhe i dha përparësi praktikës [a'malu] së popullit të Medinës, e cila ishte që duart të ngrihen vetëm në tekbirin fillestar.

Së dyti, Ibn Ebi Shejbe dhe Imam Et-Tahauiu kanë transmetuar një tjetër hadith të Ibn Omerit r.a. nëpërmjet Muxhahidit, në të cilin nuk është përmendur "ngritja e duarve". Nëse kjo ishte një praktikë e vazhdueshme e Pejgamberit a.s., atëherë përse nuk është përmendur në këtë transmetim?

Për më tepër, edhe pse ekzistojnë shumë hadithe të Ibn Omerit r.a. në lidhje me ngritjen e duarve, ekzistojnë shumë mospërputhje të gjetura në to. Një konfuzion i tillë në transmetimet e një transmetuesi nuk do të lejojë që transmetimet tij të miratohen në prani të raporteve të tjera, që janë më të sakta dhe të qëndrueshme. Për shembull, në një nga transmetimet e tij, të përmendur në librin Mushkilul Athar të Imam Et-Tahauiut, ai thekson se duart janë ngritur në çdo lëvizje të namazit, ndërsa në transmetimet e tjera, kjo nuk është përmendur.

Hadithet e mosngritjes së duarve

Tani do të paraqesim transmetimet e sahabeve të ndryshëm, duke përfshirë edhe ato të Ibn Omerit r.a., të cilat theksojnë se Pejgamberi a.s. i ka ngritur duart vetëm në tekbirin fillestar.

Hadithet e Abdullah bin Mes'udit r.a.

1- Alkame transmeton se Abdullah bin Mes'udi r.a. ka thënë: "*A doni që t'ju tregoj namazin e të Dërguarit të Allahut?*" *Ai e fali namazin, dhe nuk i ngriti duart, përveç në tekbirin fillestar.*[168]

Imam Tirmidhiu e klasifikon këtë hadith si të shëndoshë [hasen]. El-Alame Ibn Hazm e klasifikon si rigorozisht të vërtetuar [sahih][169] dhe El-Alame Ahmed Muhamed Shakir, duke hedhur poshtë kritikat e disa dijetarëve, shkruan në komentin e tij të Sunenit të Tirmidhiut: "Ky hadith është vërtetuar nga Ibn Hazmi dhe ekspertë të tjerë të hadithit dhe çdo gjë që është thënë në lidhje me atë se ai përmban defekte është e pasaktë.

Është përmendur në librin El-Xheuher en-Nekij se transmetuesit e tij janë ato të Sahihut të Muslimit.[170]

---

168. Sunen et-Tirmidhij 1:59; Sunen en-Nesaij 1:161; Sunen Ebu Daud 1:116.
169. El-Muhala 4:88.
170. I'laus-Sunen 3:45.

2- Alkame transmeton se Abdullah bin Mes'udi r.a. pyeti: "*A nuk dëshironi që unë t'ju informoj për namazin e të Dërguarit të Allahut?*" *Ai u ngrit dhe ngriti duart në fillim dhe nuk e bëri këtë përsëri.*[171]

3- Alkame transmeton nga Abdullah bin Mes'udi r.a. se: "*I Dërguari i Allahut a.s. do t'i ngrinte duart e tij në tekbirin fillestar dhe nuk do t'i ngrinte përsëri.*"[172]

4- Abdullah bin Mes'udi r.a. tregon: "*U fala me të Dërguarin e Allahut a.s., Ebu Bekrin dhe Omerin r.a. Ata nuk i ngrinin duart e tyre, përveç në fillim të namazit.*"[173] Duke gjykuar nga hadithet e mësipërme, mund të konstatohet fare lehtë se Pejgamberi a.s. nuk i ka ngritur duart rregullisht gjatë namazit.

Ibn Mes'udi r.a., Aliu r.a. dhe sahabet e tjerë kurrë nuk do të kishin transmetuar hadithe të tilla nëse ata do t'i kishin parë të Dërguarin e Allahut dhe Kalifët e drejtë t'i ngrinin rregullisht duart e tyre. Është vërejtur gjithashtu se të gjitha transmetimet e Ibn Mes'udit r.a. janë në përputhje me atë që transmetojnë se duart ngrihen vetëm në fillim të namazit dhe jo në ndonjë rast tjetër.

Hadithet e Abdullah bin Omerit r.a.

Transmetimet e mëposhtme të Ibn Omerit r.a. theksojnë se duart ngrihen vetëm në tekbirin fillestar.

5- Salimi tregon se babai i tij (Ibn Omeri r.a.) ka thënë: "Kam vërejtur se kur i Dërguari i Allahut fillonte namazin e tij, ai ngrinte duart ndërsa i barazonte ato, disa thonë deri në nivelin e shpatullave. Pas kësaj, Ai nuk do t'i ngrinte përsëri para rukusë ose pas saj. Disa kanë shtuar se ai nuk do t'i ngrinte ato dhe ndërmjet dy sexhdeve."[174]

Në këtë transmetim, Ibn Omeri r.a. në fakt konfirmon se i Dërguari i Allahut nuk i ngrinte duart në kohën e rukusë. Imam Humejdi, mësuesi i Imam Buhariut, e ka transmetuar gjithashtu këtë hadith me zinxhirin e tij, i cili është një nga zinxhirët më të besueshëm.[175]

Është një fakt për të cilin është rënë dakord se hadithet e Sahih Ibn - Ebi Auane, ku është gjetur edhe ky hadith, janë rigorozisht të vërtetuara (sahih).

6- Salimi transmeton nga babai i tij se, "*i Dërguari i Allahut i ngrinte duart e tij në nivelin e shpatullave kur fillonte namazin*".[176] Imam Maliku e ka refuzuar ngritjen e duarve në momentin e përkuljes në ruku për shkak të këtij hadithi.

7- Abdullah bin Abasi r.a. dhe Ibn Omeri r.a.. transmetojnë se Pejgamberi a.s. ka thënë*:* "*Duart duhet të ngrihet në shtatë raste: në fillim të namazit, gjatë shikimit në Shtëpinë e Allahut, në Safa, Merve, 'Arafat, Muzdelife dhe kur përshëndet gurin* (e zi)".[177]

Në këtë hadith, nuk përmendet që duart duhen ngritur në kohën kur përkulesh në ruku.

Hadithet e Xhabir bin Semura-s r.a.

---

171. Sunen en-Nesaij 1:158; I'laus-Sunen 3:48.
172. Sherh Mea'nij el-Athar 224.
173. Nasbu er-Ra'jeti 1:526; Mexhmeuz-Zeuaid 2:101.
174. Sahih Ebu Auana 2:90.
175. Musned el-Humejdij 2:277.
176. El-Mudeuenetul-Kubra 2:71.
177. Nasbu er-Ra'jeti 1:521.

8- Xhabir bin Semura r.a. transmeton: I Dërguari i Allahut na u afrua dhe tha: "*Pse ju shoh që i ngrini duart sikur të jenë bishtat e kuajve të pashtruar? Qëndroni të qetë në namaz*"[178]

Në këtë hadith, Pejgamberi a.s. e ndalon ngritjen e duarve gjatë kryerjes së namazit. Kjo mund të nënkuptohet vetëm në kohën e rukusë, sexhdes dhe të ngjashme. Nuk mund të konsiderohet e ndaluar për t'i ngritur ato kur shqiptohet tekbiri fillestar, meqenëse ngritja e duarve në atë kohë nuk konsiderohet të jetë brenda namazit dhe si e tillë, nuk ndërhyn në qetësinë e rekomanduar në namaz.

Disa dijetarë, megjithatë, pohojnë se ky hadith është në lidhje me ndalimin e ngritjes së duarve, ndërsa jep selam në fund të namazit. Kjo është një ide e gabuar që ndoshta është zmadhuar nga një tjetër hadith i ngjashëm në lidhje me selamin, i cili thotë:

"Sa herë që ne faleshim me të Dërguarin e Allahut, do të thoshim: 'es-selamu 'alejkum ue rahmetullah, es-selamu' alejkum ue rahmetullah' dhe ne do bënim me shenjë me duart tona drejt anëve tona. Pejgamberi a.s. pyeti: "*Çfarë po bëni me duart tuaja, sikur ato janë bishtat e kuajve të trazuar? Është e mjaftueshme për ju që t'i lini duart tuaja mbi kofshët tuaja dhe t'i jepni selam vëllait tuaj në të djathtën tuaj dhe në të majtë*"[179]

Kjo ide e gabuar mund të ketë ndodhur për shkak të një thënieje në të dy transmetimet, që përmend ngritjen e duarve "*sikur të ishin bishtat e kuajve të trazuar*". Kjo mund t'i ketë çuar disa dijetarë që të dalin në përfundimin se të dy transmetimet janë të lidhur me të njëjtin incident [p.sh. ngritjen e duarve ndërsa jep selam]. Megjithatë, në qoftë se të dy transmetimet analizohen dhe rrethanat e secilit hetohen, është e qartë, me lejen e Zotit, se të dy kanë të bëjnë me dy çështje të ndryshme dhe raste të ndara. Disa nga këto ndryshime janë theksuar më poshtë:

a- Në hadithin e parë (transmetimin e Xhabir bin Semura-s), thuhet se Sahabet janë tërhequr në namazet e tyre, kur Pejgamberi a.s. iu drejtua atyre. Hadithi i dytë përmend se ata ishin duke falur namazin pas të Dërguarit të Allahut a.s., pas të cilit ai iu drejtua atyre.

b- Hadithi i parë thotë se Pejgamberi a.s. i ndaloi ata nga "ngritja e duarve gjatë namazit", dhe në hadithin e dytë ai i ndaloi ata nga "bërja shenjë në të djathtë dhe të majtë të tyre me duar kur jepnin selam".

c- Në hadithin e parë, i Dërguari i Allahut gjithashtu i udhëzoi ata të qëndronin në qetësi gjatë namazit, pasi i ndaloi ata nga ngritja e duarve, ndërsa në të dytin ai vetëm i udhëzoi në atë se si duhet dhënë selam.

d- Në hadithin e parë, Pejgamberi a.s. përdor fjalët "në namaz", ndërsa selami është bërë në fund të namazit. Kjo do të thotë se hadithi ka lidhje me respektimin e qetësisë gjatë namazit dhe jo vetëm në kohën e dhënies së selamit.

e- Në rast se hadithi i parë do t'i referohej qetësisë gjatë selamit, atëherë do të thotë se të qëndrosh i qetë në vetë namazin, kur bën rukunë për shembull, do të ishte edhe më e rëndësishme. Nëse ngritja e duarve gjatë selamit është e ndaluar, atëherë në mënyrë më përfundimtare ndalohet dhe gjatë namazit.

Hadithet e Abdullah bin Abasit r.a.

---

178. Sahih Muslim 1:181; Sunen en-Nesaij 1:176; Sunen Ebu Daud 1:150.
179. Sahih Muslim 1:181.

9- Abdullah bin Abas r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë; "*Duart nuk duhet të ngrihen, përveçse në shtatë raste: në fillim të namazit, kur futesh në Mesxhid el-Haram* ["Qaben e bekuar"] *dhe shikimi ndeshet me Shtëpinë e Allahut, kur qëndron në Safa, në Merue dhe kur qëndron (jekifu) me haxhinjtë në Arafat dhe në Muzdelife.*"[180]

10- Abdullah bin Abasi r.a. gjithashtu transmeton: "*Duart nuk duhet të ngrihen përveçse në shtatë raste: në fillim të namazit, kur shikimi ndeshet me Shtëpinë e Allahut, në Safa, Merve, 'Arafat, Muzdelife dhe xhemarat* [gjuajtja e guralecëve në Mina]."[181]

Hadithet e El-Berra bin Azib r.a.

11- Ibn Ebi Lejla transmeton se e ka dëgjuar El-Berra r.a. t'i tregojë një grupi njerëzish, mes të cilëve ishte Ka'b ibën 'Uxhra r.a.: "*E kam parë të Dërguarin e Allahut a.s. që i ngrinte duart në tekbirin fillestar kur fillonte namazin.*"[182]

Është përmendur në Musanafin e Ibn Ebi Shejbes se Ibn Ebi Lejla ishte i njohur gjithashtu për mosngritjen e duarve [përveç në Tekbirin fillestar].[183]

12- El-Berra bin Azib r.a. transmeton se kur i Dërguari i Allahut a.s. e fillonte namazin, i ngrinte duart e tij deri te veshët e tij dhe këtë nuk e përsëriste më.

Një version i këtij transmetimi shton: "Vetëm një herë" (d.m.th. ai do t'i ngrinte duart vetëm një herë), ndërsa një tjetër transmetim shton: "atëherë ai nuk do t'i ngrinte përsëri derisa ta përfundonte namazin".[184]

Kjo qartëson më tej se i Dërguari i Allahut a.s. i ka ngritur duart vetëm në fillim të namazit. Si këto transmetime, ekzistojnë edhe të tjerë të shumtë, të cilët na informojnë se duart nuk ngriheshin rregullisht pas tekbirit fillestar.

Për ata që kërkojnë sqarim të mëtejshëm, transmetime të tjera dhe komentime mund të gjenden në librat vijues: Nasbu Ra'jetu i El-Alame ez-Zejlei'j, 2: 389-416; Euxhezu el-Mesalik i Shejh Zekerija el-Kandehleuij 1: 202-210; dhe I'lau Sunen i Shejhut Dhafr Uthmanij 3: 43-72.

Sahabet dhe tabi'inët lidhur me këtë çështje

1- Esued transmeton: "Kam falur namaz me Omerin r.a. dhe ai i ngriti duart e tij vetëm kur filloi namazin".[185]

2- Abdul-Malik thotë: "Kam parë Sha'biun, Ibrahim Nekh'ai dhe Ebu Is'hakun që nuk i ngrinin duart e tyre përveçse në fillim të namazit".[186]

3- Asim bin Kulejb-i transmeton nga babai i tij, i cili ishte shok i Ali bin Ebi Talib-it r.a., se Aliu i ngrinte duart vetëm në tekbirin fillestar kur fillonte namazin; pas kësaj, ai nuk do t'i ngrinte përsëri në ndonjë vend tjetër në namaz.[187]

---

180. Nasbu er-Ra'jeti 1:290; Mu'xhem Et-Taberanij 1:389.
181. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:237.
182. Darekutnij 1:293.
183. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:237.
184. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236; Sunen Ebu Daud 1:109.
185. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:237.
186. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:237.
187. Muatta Imam Muhamed 94; Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236.

4- Ibrahim en-Nekh'ai transmeton se Abdullah bin Mes'udi r.a. i ngrinte duart në fillim të namazit, pastaj nuk do t'i ngrinte më ato.[188]

5- Muxhahidi transmeton: Unë nuk e kam parë Omerin r.a. t'i ngrejë duart, përveç në fillim të namazit.[189]

Transmetuesit e këtij hadithi janë ata prej të cilëve Imam Buhariu ka transmetuar në librin Kitabu et-tefsir.[190]

6- Imam Maliku transmeton: Na'im bin Abdilah el-Muxhmir dhe Ebu Xhafer el-Karij e informuan atë se Ebu Hurejra r.a. iu priu atyre në namaz. Ai thoshte tekbir sa herë që lëvizte nga një pozicion në një tjetër dhe se i ngrinte duart kur thoshte tekbirin në fillim të namazit.[191]

7- Ebu Is'hak transmeton se shokët e Abdullah bin Mes'udit dhe Aliut r.a. nuk i ngrinin duart e tyre përveçse në fillim të namazit (tekbiri fillestar). Uaki'u konfirmon se ata [sahabet], pas kësaj, nuk do t'i ngrinin më duart.[192]

8- Isma'il-i transmeton se Kajsi i ngrinte duart e tij kur fillonte namazin dhe më pas ai nuk do t'i ngrinte ato sërish.[193]

Transmetuesi Kajs ka nderin e transmetimit nga të dhjetë sahabet që iu ishte dhënë përgëzimi me Xhenet nga Pejgamberi a.s. në një mexhlis ['ashere mubesh-shere].

9- Është transmetuar nga Esued dhe 'Alkame se ata i ngrinin duart e tyre në fillim të namazit, dhe pas kësaj ata nuk do t'i ngrinin ato përsëri.[194]

10- Sufjan bin Muslim el-Xhuhenij transmeton se Ibn Ebi Lejla i ngrinte duart në fillim [të namazit] kur thoshte tekbirin.

11. Është transmetuar nga Khajtheme dhe Ibrahim en-Nekh'ai se ata i ngrinin duart e tyre vetëm në fillim të namazit.[195]

12- Është transmetuar në lidhje me Esh-Sha'biun se ai i ngrinte duart vetëm në tekbirin fillestar, pastaj nuk e përsëriste më (atë veprim).[196]

13- Ebu Bekër bin 'Ajash transmeton: Nuk kam parë kurrë një jurist që ta bëjë një gjë të tillë, pra ngritjen e duarve në çdo rast tjetër, përveçse në tekbirin fillestar.[197] (Shar'h Ma'ani Athar 1: 228).

Kështu pra, Ebu Bekri, Omeri, Aliu, Ibn Mesu'di, Ibn Omeri, Ebu Hurejra e shumë sahabe të tjerë, Allahu qoftë i kënaqur prej tyre, të ndjekur nga Esh-Sha'biu, Ibrahim en-Nekh'ai, Ebu

---

188. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236.
189. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236.
190. Shih: Sahih Buhari 2:725.
191. Muatta Imam Muhamed 90.
192. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236.
193. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236.
194. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:237.
195. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236.
196. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 1:236.
197. Sherh Mea'nij el-Athar 1:228.

Is'haku, Kajsi, Esuedi, 'Alkameh dhe Ibn Ebi Lejla, të gjithë nga tabi'inët që është transmetuar për ata se nuk i kanë ngritur duart përveçse në tekbirin fillestar.

Është mjaft e qartë se ata nuk do ta kishin braktisur praktikën e "ngritjes së duarve" në kohën e rukusë, po të ishte praktikë e rregullt e të Dërguarit të Allahut a.s.

Arsye të tjera për mosngritjen e duarve

1- Mosngritja e duarve pas tekbirit fillestar është më shumë në pajtueshmëri me Kur'anin e Shenjtë. Allahu xh.sh thotë: "**Me të vërtetë kanë shpëtuar besimtarët, ata që në namazin e tyre janë të përulur** [khashi'un]."[198] Fjala "*Khushu"*" do të thotë përulësi dhe modesti. Në mënyrë të ngjashme, në një tjetër ajet Allahu xh.sh thotë: "**Dhe ndaj Allahut të jeni respektues** [kanitijn]."[199] Nga këto versete, është e kuptueshme se si përulësia dhe qetësia janë të nevojshme në namaz.

Pejgamberi a.s. e ka ndaluar ngritjen e duarve gjatë namazit[200], sepse ajo ndërhyn në mbajtjen e përulësisë dhe qetësisë në namaz.

Mosngritja e shpeshtë e duarve do të ndihmojë në arritjen e paqes, qetësisë dhe përkushtimit të inkurajuar nga Allahu në Kur'an. Për më tepër, sipas parimeve të hadithit [usulul hadith] kur disa hadithe bien ndesh dukshëm me hadithet e tjerë, si në këtë rast, ata që janë më në përputhje me Kur'anin do të konsiderohen si më superiorë.

2- Ngritja e duarve në tekbirin fillestar është një sunet me konsensus, ndërsa ngritja e tyre para dhe pas përkuljes është ajo ku mendimet e ndryshme ekzistojnë. Ngritja e duarve përtej këtyre dy rasteve, unanimisht është konsideruar se nuk është sunet. Le të përcaktojmë nëse tekbiri në kohën e shkuarjes në ruku dhe "*tesmi"*" [Semi'Allahu Limen Hamideh] kur kthehemi prej rukusë, janë të ngjashme me tekbirin fillestar, ose të tekbireve në raste të tjera në namaz. Ato nuk janë të ngjashme me tekbirin fillestar, për shkak se tekbiri fillestar është pjesë përbërëse [rukn] e namazit, ndërsa tekbiri dhe "tesmi"" për ruku janë sunet.

Tekbiret në të gjitha rastet e tjera në namaz, janë gjithashtu sunet dhe duart nuk ngrihen kur ato thuhen. Meqenëse tekbiri dhe "tesmi"", gjatë përkuljes, iu ngjasojnë tekbireve të tjera në të qenët e tyre si sunet, duhet të bindemi se duart nuk duhet të ngrihen në kohën e rukusë gjithashtu, pasi ato nuk janë ngritur edhe për tekbiret e tjera.

3- Meqenëse ekzistojnë dy lloje hadithesh - ato që thonë se duart janë ngritur kur shkon në ruku dhe ato që thonë të kundërtën - është e rëndësishme të mësohet se cila praktikë shfuqizon tjetrën. Sa herë që një shfuqizimin [nes'kh] ka ndodhur në lidhje me ndonjë veprim të veçantë në namaz, ka qenë gjithmonë në lidhje me një veprim, që në fillim ishte urdhëruar dhe praktikuar. Praktikat inekzistente nuk ishin shfuqizuar. Për shembull, në periudhën e hershme të Islamit, ishte e lejueshme që të flitej dhe të lëvizej gjatë namazit. Të dyja këto veprime më vonë u ndaluan dhe nuk janë më të vlefshme. Kjo është domethënia e shfuqizimit; kur një praktikë anulohet pasi ka qenë ekzistente.

Ne nuk mund të themi se diçka që nuk është praktikuar si fillim, u shfuqizua nga një vendim duke urdhëruar kryerjen e saj. Ky do të konsiderohet pikërisht një urdhër i ri. Në mënyrë të ngjashme, këtu duhet të kuptohet se ngritja e duarve në momentin e rukusë, fillimisht ka qenë e lejuar, por u shfuqizua më vonë, ashtu siç kanë pohuar hanefitë.

---

198. Kur'ani, El-Mu'minun 23: 1-2.

199. Kur'ani, El-Bekare 2: 238.

200. Hadithi i cituar më parë i transmetuar nga Xhabir bin Semura: "*Ç'është ajo që ju shoh se jeni duke i ngritur duart sikur të jenë bishtat e kuajve të trazuar? Qëndroni të qetë në namaz*". (Sahih Muslim 1:181; Sunen en-Nesaij 1:176; Sunen Ebu Daud 1:150.)

4- Transmetimet për këtë çështje janë dy llojesh. Ka nga ata që e përshkruajë mënyrën e namazit të të Dërguarit të Allahut a.s. dhe nëse ai i ka ngritur duart e tij apo jo. Shumë dallime janë gjetur në këto transmetime. Disa pohojnë se Pejgamberi a.s. i ka ngritur duart në çdo tekbir, ndërsa të tjerë thonë se ai i ka ngritur ato vetëm në tekbirin fillestar, e kështu me radhë.

Lloji i dytë i transmetimeve janë ato në të cilat i Dërguari i Allahut a.s. lëshon urdhër të drejtpërdrejtë në lidhje me ngritjen e duarve në namaz. Ndryshe nga kategoria e parë, në këto transmetime nuk ka mospërputhje. Ata të gjithë përmendin se Pejgamberi a.s. ndaloi ngritjen e duarve në namaz.

Për shembull, hadithi 8[201], në mënyrë të qartë ndalon ngritjen e duarve gjatë faljes së namazit. Sipas parimeve të bazave të hadithit [usulul hadith], transmetimet që kundërshtojnë njëri-tjetrin do të refuzohen, ndërsa ato që janë në përputhje, do të pranohen. Prandaj, meqenëse hadithet e kategorisë së dytë janë shumë të qëndrueshëm në ndalimin e tyre për ngritjen e duarve, ata preferohen mbi hadithet e kategorisë së parë, të cilët janë në kundërshtim.

5- Transmetuesit e hadithеve, siç janë Abdullah bin Omeri, të cilët pohojnë se Pejgamberi a.s. i ka ngritur duart në momentin kur shkonte në ruku, vetë kanë transmetuar se nuk i kanë ngritur duart e tyre. Megjithatë, transmetuesi kryesor i hadithеve, në të cilat përmendet se Pejgamberi a.s. nuk i ka ngritur duart e tij, është Abdullah bin Mes'udi r.a. Nuk është transmetuar që ai të ketë miratuar ndonjë metodë përveç asaj që është përmendur në transmetimet e tij.

Kjo do të thotë se hadithet e Ibn Mes'udit mbajnë një pozicion më të fortë në këtë çështje, meqenëse, në përputhje me parimet e bazave të hadithit [usulul hadith], transmetimet e një transmetuesi, praktika e të cilit kundërshton transmetimet e tij, zakonisht nuk pranohen.

6- Ata që kanë transmetuar se duart nuk janë ngritur, janë juristë të nivelit më të lartë [fukaha] sesa ata që kanë transmetuar se kjo ishte një praktikë e vazhdueshme. Për shembull, është e njohur se Abdullah bin Mes'udi ishte një jurist më i madh (në dituri) se Abdullah bin Omeri, dhe nxënësit e Ibn Mes'udit, 'Alkame dhe Esued, ishin juristë më të mëdhenj se Nafi' i cili ka transmetuar nga Ibn Omeri r.a. Për këtë arsye, sipas parimeve të shkencës së hadithit [usulul hadith], transmetimet e Ibn Mes'udit, 'Alkames dhe Esuedit për këtë çështje, janë preferuar mbi transmetimet e Ibn Omerit dhe studentëve të tij, për shkak të statusit të tyre të jurisprudencës [fikhut].

7- Meqenëse Ibn Mes'udi r.a. ishte më i vjetër se Ibn Omeri r.a., ai (Ibn Mes'udi) kishte më shumë mundësi që të qëndronte në rreshtin e parë, afër Pejgamberit a.s., duke pasur një panoramë më të qartë të namazit të Pejgamberit. Ibn Omeri r.a., për shkak të moshës së tij të re, nuk do të qëndronte në rreshtat e parë. Prandaj, transmetimet e Ibn Mes'udit r.a. konsiderohen si më të forta se ato të Ibn Omerit r.a. në këtë çështje.

Përveç kësaj, Ibn Mes'udi r.a. kishte një marrëdhënie shumë të ngushtë me Pejgamberin a.s. El-Alame Edh-Dhehebij, duke e përshkruar pozitën e Ibn Mes'udit, shkruan:

"*Abdullah bin Mesudi r.a. prijësi i ditur* [*el-imam er-rabbani*]. *Ebu Abdurr-Rrahman, Abdullah bin Ummi Abd el-Hudhelij, sahabiu dhe shërbëtori personal i të Dërguarit të Allahut, ndër të parët që përqafuan Islamin në mesin e veteranëve të betejës së Bedrit; në mesin e juristëve ekspertë dhe mësuesve të Kur'anit; në mesin e atyre që u përpoqën për të përcjellë* [*fjalët e Pejgamberit a.s.*] *shumë saktësisht; shumë i përpiktë në transmetimet e tij; dhe ai që do t'u tërhiqte vërejtje studentëve të tij për neglizhencën e tyre në regjistrimin e fjalëve të sakta* [*të Pejgamberit a.s.*] ....[*Për shkak të kujdesit maksimal*] *ai do të transmetonte shumë pak* [*personalisht*] ....*studentët e tij nuk i*

[201]. Hadithi i cituar më parë i transmetuar nga Xhabir bin Semura.

jepnin përparësi ndonjë sahabiu para tij.... Vërtet, ai ishte në mesin e sahabeve kryesorë, mbartës të diturisë së shenjtë, dhe shembuj [eimme] *të udhëzimit.*"[202]

Imam Et-Tahauij transmeton një ngjarje shumë interesante: Mugijra bin Muksim transmeton, "I përmenda Ibrahim en-Nekh'aiut hadithin e Ua'il bin Huxhr r.a. në lidhje me të Dërguarin e Allahut dhe ngritjen e duarve të tij para dhe pas rukusë", Ibrahimi tha: "Nëse Ua'il e ka parë Pejgamberin a.s. duke i ngritur duart e tij një herë, atëherë Ibn Mes'udi r.a. e ka parë atë pesëdhjetë herë duke mos i ngritur ato."[203]

'Urue bin Murra ka thënë: Kur hyra në xhaminë e Hadrameutit, dëgjova 'Alkameh bin Ua'il që transmetonte nga babai i tij se Pejgamberi a.s. i ngrinte duart para dhe pas rukusë. Ia përmenda këtë Ibrahim Nekh'aiut, i cili u përgjigj me zemërim: "A është Ua'il bin Huxhr i vetmi që e ka parë të Dërguarin a.s.? Ibn Mes'udi r.a. dhe shokët e tij a nuk e kanë paratë gjithashtu?"[204]

8- Një arsye tjetër për mos ngritjen e duarve në kohën e rukusë është se ne i gjejmë të gjitha kërkesat e ndryshme të namazit shoqëruar me një lëvizje specifike të trupit. Për shembull, ka tekbir para se të shkosh në ruku dhe tesmi' (thënia semi'Allahu limen hamideh) kur ngrihesh nga rukuja, dhe po kështu, kur shkon në sexhde ka një tekbir. Meqenëse nuk kishte lëvizje shoqëruese të trupit për fillimin dhe mbarimin e namazit, ngritja e duarve është caktuar për tekbirin fillestar, ndërsa kthimi i kokës për dhënien e selamit [teslim]. Në qoftë se duart gjithashtu do të ngriheshin në kohën e rukusë, atëherë tekbiri dhe "tesmi"' në atë moment do të shoqëroheshin nga dy veprime (d.m.th. përkulja [rukuja] dhe ngritja e duarve) dhe kjo do të kundërshtonte standardin e të mbajturit vetëm një lëvizje në namaz.

Përfundim

Hadithet që pohojnë se duart janë ngritur në kohën e rukusë, nuk janë prova të mjaftueshme për të vendosur se ngritja e duarve mbeti një praktikë e vazhdueshme e të Dërguarit a.s. Prandaj, ngritja e duarve para dhe pas rukusë nuk mund të quhet *sunetun mustemirre* - "praktikë e përhershme dhe e vazhdueshme e të Dërguarit të Allahut a.s.", për shkak të hadithеve të shumta autentike, që theksojnë se duart nuk janë ngritur pas tekbirit fillestar.

Praktika e prijësve të drejtë [Hulefau Rrashidun] dhe e shumë sahabeve të shquar ishte gjithashtu për mosngritjen e tyre, dhe hadithi 8[205], në të vërtetë ndalon ngritjen e tyre. Të gjitha këto pika tregojnë se ngritja e duarve kur shkon në ruku është *sunetun metruke* - "një praktikë e hershme e të Dërguarit të Allahut, të cilën ai më pas e ka braktisur"; në këtë mënyrë, do të ishte sunet dhe më e preferueshme që duart të mos ngrihen para dhe pas rukusë.

Për shpjegim të mëtejshëm, hanefitë e pranojnë se Pejgamberi a.s. i ka ngritur duart e tij në raste të ndryshme në namaz, që janë të përshkruara në këto hadithe.

Megjithatë, ata e pranojnë këtë si një praktikë të përkohshme. Ishte vetëm në kohën e tekbirit fillestar që ai i ka ngritur duart rregullisht. Nuk është gjetur asnjë transmetim i vetëm, nga ato të paraqitura nga grupi i parë, që përcakton se duart janë ngritur nga Pejgamberi a.s. në mënyrë të përhershme para dhe pas rukusë.

Një transmetim i Ibn Omerit r.a., i cili është përmendur disa herë, përfundon me fjalët: "*Kështu, kjo mbeti praktika e Dërguarit të Allahut në namaz derisa ai është takuar me Allahun xh.sh.*"

---

202. Tedhkiretul-Hufadh.
203. Sherh Mea'nij el-Athar.
204. Muatta Imam Muhamed 92.
205. Hadithi i cituar më parë i transmetuar nga Xhabir bin Semura.

Megjithatë ky transmetim është ose shumë i dobët ose i fabrikuar për shkak se përmban 'Isme bin Muhamed në zinxhirin e transmetuesve. Ky transmetues ka qenë përshkruar si më poshtë:

a- Jahja bin Me'in e quan atë një "gënjeshtar i pafytyrë [kedh-dhab] që trillon hadithet";

b- 'Ukajli ka thënë: "Ai transmeton pa kuptim nga transmetues të besueshëm"[206];

c- Ibn 'Adij ka thënë: "Asnjë nga transmetimet e tij nuk shpëton nga defektet".[207]

Ai gjithashtu përmban një tjetër transmetues, Abdu-Rrahman bin Kurejsh, i cili ka qenë i kritikuar dhe quajtur një falsifikues.[208]

Për këtë arsye, të gjitha hadithet, të cilat janë nxjerrë si dëshmi nga **grupi i parë**, përmendin se Pejgamberi a.s. i ka ngritur duart e tij vetëm në momentin e rukusë, ashtu siç disa hadithe gjithashtu shpjegojnë se ai i ka ngritur duart në të tjera raste të ndryshme, gjithashtu. Megjithatë, asnjë nga këto hadithe nuk thotë që këto ngritje të tjera kanë qenë një praktikë e vazhdueshme gjatë gjithë jetës së Pejgamberit a.s.

---

206. Mijzan el-Ittidal 3:68.
207. Mijzan el-Ittidal 2:582.
208. Mijzan el-Ittidal 2:582.

VI

Ulja në Namaz: *Teuerruk* apo *Iftirash*?

Një çështje tjetër që është bërë mjaft e njohur është përcaktimi i mënyrës së saktë se si duhet të ulet dikush në "ka'da" ose "ulja në namaz". Thesaret bollshme të haditheve përshkruajnë dy metoda të ndryshme që i Dërguari i Allahut i përdorte për t'u ulur. Disa hadithe tregojnë se Pejgamberi a.s. është ulur në pozicionin *teuerruk*, ndërsa hadithe të tjerë tregojnë se ai është ulur në pozicionin *iftirash*.

Prandaj, mund të shohim nga kjo se i Dërguari i Allahut a.s., në një kohë apo një tjetër, gjatë jetës së tij të bekuar, është ulur në të dyja këto mënyra. Pozicioni *teuerruk* është kur një person ulet me pjesën e pasme të majtë në tokë, këmba e tij e djathtë vendoset vertikalisht me gishtërinjtë të kthyer në drejtim të kibles dhe këmba e majtë në anën e saj e dalë nën këmbën e djathtë.

Pak më ndryshe është pozita *iftirash*, e cila është vendosja e këmbës së majtë në anën e saj dhe ulja mbi të, dhe mbajtja e këmbës së djathtë në pozicion vertikal, ndërsa gishtërinjtë e këmbës të kthyer në drejtim të kibles.

Mendimet e ndryshme

Sipas hanefive, metoda më superiore dhe e preferuar është që një person të përdorë mënyrën e uljes iftirash në të gjitha uljet e namazit. Megjithatë, edhe pse ajo nuk është metoda e preferuar, do të jetë e lejuar, në dritën e haditheve rigorozisht të sakta [sahih], ulja në pozicionin teuerruk po ashtu. Një grup tjetër i dijetarëve thotë se është më e preferueshme për një person që të përdorë pozicionin teuerruk në të gjitha uljet e namazit.

Një grup i tretë thotë se është më e preferueshme për të përdorur pozicionin iftirash në uljen e parë dhe teuerruk në uljen e fundit. Kjo do të thotë se nëse fal një namaz prej dy rekatesh me një ulje në fund, një person mund të përdorë pozicionin teuerruk në këtë ulje, pasi ajo është ulja "përfundimtare".

Pikëpamja e grupit të katërt është paksa e ndryshme nga të tjerat, ku një person do të përdorë pozicionin iftirash në uljen e parë të çdo namazi dhe teuerruk në uljen e dytë. Kjo do të thotë se një person që fal një namaz prej dy rekatesh me vetëm një ulje, do të ulet në pozicionin iftirash për atë ulje, pasi ajo është "e para", dhe nëse namazi është tre apo katër rekate, atëherë do të ulet në pozicionin iftirash në uljen e parë dhe teuerruk në uljen e dytë.

Megjithatë dallimi në mendime për këtë çështje, nuk është diçka shumë serioze, por ajo ka të bëjë me përcaktimin se cila nga dy metodat e vlefshme dhe të lejuara është më e preferueshme. Pjesa në vijim do të përshkruajë arsyet se pse shkolla juridike hanefi i ka dhënë përparësi pozicionit të uljes iftirash dhe gjithashtu do të përpiqet për të sqaruar saktësisht kur dhe pse Pejgamberi a.s. e ka përdorur uljen teuerruk.

Hadithet për uljen iftirash

Hanefitë deklarojnë se i Dërguari i Allahut a.s., në pjesën më të madhe të jetës së tij, është ulur në pozicionin iftirash, në të gjitha uljet e namazit të tij, dhe Imam Tirmidhiu ka deklaruar se ajo është praktika e shumicës së dijetarëve. Për sa i përket disa herëve që Pejgamberi a.s. është ulur në

pozicionin teuerruk, siç thuhet në disa transmetime, ishte ose për shkak të dobësisë së tij, duke mos qenë në gjendje për t'u ulur në iftirash në periudhën e fundit të jetës së tij, ose ka qenë thjesht për t'i informuar sahabet për lejueshmërinë e saj [bejanen li'l-xheuaz]. Hadithet në vijim përmendin përdorimin e uljes iftirash nga Pejgamberi a.s. kur ai ulej në namaz.

1- Aishja r.a. ka thënë: "*I Dërguari i Allahut do të shtrinte këmbën e tij të majtë dhe e mbante të djathtën drejt.*"[209]

2- Abdullah bin Omeri r.a. thotë në transmetimin e tij: "Është një sunet i namazit që të mbash këmbën e djathtë drejt dhe ta përthyesh të majtën."[210]

Hadithet e mëposhtme do të qartësojnë më tej qëndrimin e ilustruar në dy transmetimet e mësipërme.

3- Ibn Omeri r.a. transmeton se: "*Ndër sunetet e namazit është mbajtja e këmbës së djathtë drejt, me gishtërinjtë të drejtuar në drejtim të kibles, dhe ulja mbi këmbën e majtë.*"[211]

4- Ua'il bin Huxhr r.a. ka thënë: "*Unë erdha në Medine për të vëzhguar namazin e të Dërguarit të Allahut a.s. Kur Ai u ul në teshehud, ai e shtriu këmbën e tij të majtë, kurse të djathtën e mbajti drejt.*"[212]

Imam Tirmidhiu transmeton se ky është një hadith i saktë [sahih], ndërsa shton se kjo ishte praktika e shumicës së dijetarëve të mëdhenj dhe se ky është mendimi i Sufjan eth-Theurij, Ibn Mubarekut dhe banorëve të Kufes (Iraku i sotëm).

Të gjitha këto hadithe tregojnë se mënyra e uljes iftirash, në përgjithësi, është përdorur nga Pejgamberi a.s. dhe nuk lënë të kuptohet se ai është ulur në një tjetër pozicion. Kjo do të thotë se ishte një praktikë e zakonshme për Pejgamberin a.s. ulja në pozicionin iftirash. Një kundërshtim i ngritur këtu nga "grupi i dytë" (i përmendur më sipër) është se këto hadithe i referohen qëndrimit ulur vetëm për uljen e parë dhe jo për të dytën.

Për këtë arsye, sipas tyre, një person duhet të ulet vetëm në iftirash në uljen e parë dhe të përdorë teuerruk në uljen e dytë. Por, megjithatë, ky kundërshtim nuk është i vlefshëm për shkak të thënies së mësipërme të Ua'il bin Huxhr r.a. ku thotë: "Unë erdha në Medine (posaçërisht) për të vëzhguar namazin e të Dërguarit të Allahut".

Kjo do të thotë se qëllimi i tij kryesor, për të cilin e vizitoi të Dërguarin e Allahut a.s., ishte për të vëzhguar se si falej ai. Pra, përmendja e Ua'il bin Huxhr r.a., në mënyrë specifike, e iftirashit si uljen e vetme të përdorur nga Pejgamberi a.s. dhe mospërmendja e ndonjë metode tjetër uljeje, na bën me dije se ky sahabi e vëzhgoi Pejgamberin a.s. vetëm duke përdorur iftirashin në të gjitha uljet e namazit.

5- Ebu Humejd es-Se'idi ka thënë: "... *Më pas, kur ai* [Pejgamberi a.s.] *u ul në teshehud, e shtriu këmbën e tij të majtë dhe e ngriti të djathtën në gishtërinjtë e saj dhe lexoi teshehudin*".[213]

Ebu Humejdi e ka treguar këtë hadith në një kontekst krejtësisht të përgjithshëm dhe nuk e përmend nëse kjo metodë është e kufizuar vetëm në uljen e parë.

---

209. Sahih Muslim 1: 195.
210. Sahih Buhari 1: 114.
211. Sunen en-Nesaij 1: 173.
212. Sunen et-Tirmidhij 1:65.
213. Sherh Mea'nij el-Athar 1:260.

6- Një transmetim i Ebu Ua'il thotë: "*Kur ai* [Pejgamberi a.s.] *u ul në teshehud, e shtriu këmbën e majtë dhe u ul mbi të, pastaj filloi të lutet duke ngritur gishtin e tij tregues.*"[214]

Ky hadith përshkruan Pejgamberin a.s. të ulur në iftirash, ndërsa bënte duanë pas teshehudit.

Prandaj, meqenëse është mjaft e qartë se lutja është bërë zakonisht në uljen e fundit të namazit, gjithashtu nga ky hadith dilet në përfundim se Pejgamberi a.s. ka përdorur iftirashin në uljen përfundimtare.

7- Ibrahimi transmeton se: "*Kur Pejgamberi a.s. ulej gjatë namazit ai e shtrinte këmbën e majtë derisa sipërfaqja e sipërme e këmbës ishte bërë e errët* [nga ulja vazhdimisht në këtë pozicion]."[215]

8- Semura r.a. ka thënë: "*I Dërguari a.s. e ndaloi uljen në tokë me gjunjët tërhequr lart* [ik'a'] *dhe* [uljen] *teuerruk.*"[216]

Nga të gjitha hadithet e mësipërme, mund të dilet në përfundimin se i Dërguari i Allahut a.s. më së shumti është ulur në pozicionin iftirash, që në mënyrë të qartë tregon se është sunet dhe për këtë arsye është mënyra e preferuar për t'u ulur. Disa dijetarë kanë dhënë një arsye tjetër për preferencën e uljes iftirash mbi teuerruk. Ata thonë se ulja iftirash është pak më e vështirë se teuerruk dhe forma e adhurimit, e cila ka më tepër vështirësi është ajo që përfshin më shumë shpërblim.

Aishja r.a. tregon se i Dërguari i Allahut ka thënë: "*Shpërblimi është në përpjesëtim me vështirësinë* [që ndërmerret]."[217]

Është përmendur në fillim të këtij kapitulli se sipas disa transmetimeve, Pejgamberi a.s. është ulur në pozicionin teuerruk. Tema në vijim merret me hadithet në lidhje me uljen teuerruk dhe siguron hollësi në arsyet pse i Dërguari i Allahut a.s., nganjëherë qëndronte ulur në këtë pozicion, edhe pse praktika e tij e zakonshme ishte ulja iftirash. Dijetarët hanefi kanë ofruar shumë shpjegime se pse ai ndonjëherë është ulur në teuerruk.

Hadithet në lidhje me uljen teuerruk

1- Është transmetuar nga Jahja bin Sa'id se Kasim bin Muhamed u tregoi atyre mënyrën e uljes (në namaz). Ai e ngriti këmbën e djathtë dhe e shtriu të majtën, pastaj u ul me pjesën e pasme (në tokë) dhe nuk u ul mbi këmbën e tij. Ai pastaj tha: "Abdullahu, i biri i Abdullah bin Omerit r.a., ma demonstroi në këtë mënyrë dhe më informoi se babai i tij, Ibn Omeri [gjithashtu] ulej në këtë pozicion."[218]

Ky hadith është përdorur si dëshmi nga ata që pretendojnë se Pejgamberi a.s. në përgjithësi ulej në pozicionin teuerruk dhe duke përdorur këtë hadith ata përpiqen të provojnë superioritetin e këtij pozicioni. Megjithatë, ne do të zbulojmë se pretendimi i tyre është i dobët për një numër arsyesh.

a- Ibn Omeri u ul në teuerruk (si në hadithin e mësipërm) vetëm për shkak ai ishte kishte dobësi në këmbët e tij dhe nuk ishte në gjendje për t'u ulur në iftirash. Është transmetuar se ai

214. Sherh Mea'nij el-Athar 1:259.
215. Sunen Ebu Davud.
216. Sunen el-Bejhekij; El-Mustedrek.
217. Sahih Buhari; Sahih Muslim.
218. Sherh Mea'nij el-Athar 257.

nganjëherë ulej në tarabbu', apo në uljen këmbëkryq, por ai i ndalonte të tjerët që ta bënin atë veprim. Transmetimi në vijim i Abdullah bin Omerit r.a., e shpjegon këtë në më shumë detaje:

"Abdullahu, djali i Abdullah bin Omerit r.a., e shikonte babanë e tij të ulur këmbëkryq në namaz. Ai thotë: "*Edhe unë (njëherë) u ula në atë pozicion ndërsa isha ende i ri, por babai im më ndaloi duke më thënë: 'Është prej sunetit të namazit që të ngrihet këmba e djathtë dhe ulja në këmbën e majtë.' I thashë atij: 'Po ti ulesh në atë pozicion* [d.m.th. këmbëkryq]?', *kështu që ai u përgjigj: 'Këmbët e mia nuk më mbajnë.'*"[219]

Ky hadith përcakton qartë se sipas Ibn Omerit r.a., suneti dhe mënyra e preferuar e uljes është në pozicionin iftirash. Vetëm për shkak të dobësisë në këmbët e tij Ibn Omeri r.a. nuk mund të ulej në këtë mënyrë dhe përfundimisht drejtohej për t'u ulur në teuerruk dhe, me raste, në tarabbu' [këmbëkryq].

Mund të dalim në përfundim se dyja pozicionet tarabbu' dhe teuerruk janë pozicione të mesme dhe alternative, që janë përdorur vetëm kur ka vështirësi me uljen në iftirash.

b- Një arsye tjetër pse ky hadith nuk është në gjendje të qëndrojë si provë kundër transmetimeve të paraqitura nga hanefitë, është për shkak se ai është thjesht një përshkrim i veprimit të dikuj [hadijthun fi'lij]. Hanefitë, nga ana tjetër, kanë transmetime që përmbajnë urdhra verbale [ehadijthun kaulije] për iftirashin [shih hadithin 2 dhe 3 më lart] dhe një urdhër verbal, sipas parimeve të shkencës së hadithit [usulul hadith], ka më përparësi ndaj një transmetimi që përshkruan vetëm një veprim.

2- Ebu Humejd es-Se'idi r.a. ka thënë: "*Kur Pejgamberi a.s. arriti në uljen përfundimtare* [rekatin e fundit], *në të cilën namazi përfundonte, ai shtriu këmbën e tij të majtë dhe u ul në njërën anë, në teuerruk.*"[220]

Ky është një tjetër hadith që përdoret nga ata që pretendojnë se ulja teuerruk duhet të përdoret në uljen e fundit. Hanefitë i kanë shpjeguar arsyet e këtij hadithi si më poshtë:

a- Kjo ishte ulja e adoptuar nga Pejgamberi a.s. në ditët e tij të fundit kur për të ishte shumë e vështirë ulja në iftirash. Pejgamberi a.s. personalisht ka përmendur në disa transmetime se ai "ishte rënduar" për shkak të moshës së shtyrë.

b- Ebu Humejd es-Se'idi, transmetuesi i hadithit, ka treguar gjithashtu në një rast tjetër se i Dërguari i Allahut a.s., u ul vetëm në iftirash [shih hadithin 5 më sipër]. Për këtë arsye, të dy transmetimet e tij mund të ndahen duke deklaruar se transmetimi i tij i parë përshkruan uljen e zakonshme të Pejgamberit a.s., ndërkohë që ky transmetim thekson praktikën e të Dërguarit a.s. në vitet e tij të fundit.

c- Një tjetër arsye pse Pejgamberi a.s. herë pas here është ulur në pozicionin teuerruk mund të ketë qenë shkaku për të shfaqur lejimin e saj, [bejanen lil xheuaz], d.m.th. se nuk ishte e ndaluar për t'u ulur në këtë mënyrë. Kjo do të thotë se Pejgamberi a.s. e ka përdorur uljen teuerruk në pak raste për t'i mësuar sahabet se kjo ishte një vepër e lejuar dhe mënyrë alternative për t'u ulur, nëse paraqitet nevoja.

Nga pikat e mësipërme, nxjerrim përfundimin se ulja teuerruk ishte përdorur nga i Dërguari i Allahut a.s. më së shumti në vitet e tij të fundit, për shkak të dobësisë në këmbët e tij, e cila e bënte të pamundur që ai të ulej në iftirash. Nëse ndonjë hadith përshkruan Profetin a.s., që përdorte uljen teuerruk para kësaj, atëherë ajo ishte thjesht për të treguar lejueshmërinë e saj dhe jo për të treguar preferencën e saj mbi iftirashin apo e të qenët praktika e tij e përhershme.

---

[219]. Sherh Mea'nij el-Athar 257-258; Sahih Buhari.

[220]. Sunen et-Tirmidhij 1:67.

Përfundim

Të dy llojet e haditheve gjenden në librat e hadithit, d.m.th. ata për uljen iftirash dhe ata për uljen teuerruk. Hanefitë, pas studimit të tyre me kujdes, kanë arritur në përfundimin se i Dërguari i Allahut a.s. është ulur në të dyja këto pozicione, në një kohë ose në një tjetër. Të dyja uljet janë të lejuara dhe një person ka të drejtën e zgjedhjes për t'u ulur në njërin nga dy pozicionet gjatë namazit të tij. Megjithatë, përderisa Pejgamberi a.s. ka përdorur pozicionin e uljes iftirash, shumicën e jetës së tij, dhe kjo ishte praktika e tij të vazhdueshme (siç e konfirmon hadithi i Ibn Omerit r.a.), do të ishte më e virtytshme dhe më e dobishme për t'u ndjekur e njëjta formë dhe për t'u ulur në pozicionin iftirash. Në rast pamundësie, alternativa do të ishte për t'u ulur në teuerruk.

Transmetimet që përmendin teuerruk nuk e përshkruajnë atë si një praktikë të përhershme të Pejgamberit a.s., por vetëm e përmendin si një praktikë të tij, të cilën e ka bërë për të shfaqur lejimin e saj [bejanen lil xheuaz]; ose ai e përdori atë në pjesën e fundit të jetës për shkak të dobësisë së tij dhe pamundësisë për t'u ulur në iftirash. Në këtë mënyrë, hanefitë kanë arritur të bashkërendojnë ndërmjet transmetimeve të ndryshme dhe kanë dhënë interpretime të përshtatshme për të gjithë ata.

VII

Suneti i Sabahut

I dërguari i Allahut a.s. i ka kushtuar rëndësi të madhe dy rekateve sunet të namazit të sabahut, duke thënë: "*Janë më të vlefshme se bota dhe gjithë çka në të.*"[221] Gjithashtu, ka një numër transmetimesh nga të cilat mund të kuptohet rëndësia e këtij namazi sunet. Kjo do të thotë që një person duhet të sigurohet që t'i falë ato dy rekate sunet para namazit farz, pasi asnjë namaz sunet nuk është i lejuar deri pas lindjes së diellit, pasi namazi farz i sabahut të jetë falur.

Çfarë duhet të bëjë dikush nëse arrin me vonesë në xhami, për namazin e Sabahut, dhe sheh se namazi me xhemat është gati për të filluar ose sapo ka filluar, nga njëra anë ai kujton rëndësinë në lidhje me sunetin e sabahut, por nga ana tjetër ai e di hadithin e të Dërguarit të Allahut a.s. kur ka thënë se sapo të bëhet thirrja [ikameti] për të filluar , duhet të kryhet vetëm namazi farz. Pejgamberi a.s. ka thënë*:* "*Sapo thirrja* [ikameti] *të ketë filluar për namaz. nuk ka namaz tjetër përveç namazit farz* [mektube]."[222]

Adhuruesi [musaliu] nuk është i sigurt se çfarë duhet të bëjë në këtë situatë. A duhet të nxitojë dhe të falë namazin sunet, pastaj të lidhet pas imamit për namazin farz, apo ai duhet ta lërë namazin sunet krejtësisht dhe të bashkohet me xhematin?! Ka mendime të ndryshme në mesin e dijetarëve për këtë çështje.

Mendimet e ndryshme

Një mendim është se të qenët e domosdoshme për këtë person që t'i bashkohet menjëherë xhematit për namazin farz dhe se nuk është e lejueshme për atë që të falë namazin sunet të sabahut, gjatë farzit me xhemat. Po ashtu është dhe vendimi për namazet e tjera. Imam Ebu Hanife dhe Imam Maliku janë të mendimit se adhuruesi duhet të përpiqet për ta falur namazin sunet, për aq kohë sa ai mendon se mund ta kryejë atë sa më shpejt dhe të bashkohet në namazin farz, para se ai të përfundojë, pra edhe nëse ai kap vetëm uljen së fundit.

Kjo do të thotë se ai duhet të jetë i sigurt që të mos e humbasë xhematin plotësisht, përndryshe duhet ta lërë faljen e sunetit dhe t'i bashkohet xhematit, për shkak se, teknikisht, namazi farz me xhemat është më i rëndësishëm.

Një çështje që meriton vëmendje, megjithatë, është ajo se kur fillon falja e namazit farz me xhemat, atëherë namazi sunet nuk duhet të falet në të njëjtin vend. Ai (namazi sunet) duhet të falet jashtë sallës kryesore të xhamisë.

---

221. Sahih Muslim 1:251.
222. Sahih Muslim 1:247.

Një tjetër mendim i disa dijetarëve hanefi është se një person duhet vetëm të përpiqet që ta falë namazin sunet vetëm nëse mendon se është i sigurt që të paktën të kapë një rekat pas imamit. Kjo do të thotë se ai duhet të sigurohet që t'i bashkohet imamit para se të ngrihet nga përkulja [rukuja] e rekatit të dytë të namazit farz.

Ky ndryshim i mendimit është vetëm në lidhje me dy rekatet sunet të sabahut dhe nuk ka kundërshtime në lidhje me sunetin në namazet e tjera.

Të gjithë dijetarët janë unanimë se sapo falja e namazit me xhemat të fillojë, asnjë namaz tjetër sunet nuk është i lejuar, sepse megjithëse namazet sunet janë të rëndësishme, për ato nuk është theksuar si për sunetin e sabahut. Gjithashtu, në qoftë se një person ndodh të humbasë namazin sunet të drekës, për shembull, ai mund ta falë atë pas farzit, pasi nuk është kohë e ndaluar për të.

Rëndësia e namazit sunet të Sabahut

1- Aishja r.a. ka thënë: "*I Dërguari i Allahut a.s. nuk ishte aq i rregullt në ndonjë namaz sunet* [nafile] *siç ishte në dy rekatet para sabahut.*"[223]

2- Aishja r.a. ka thënë: "*Unë nuk e kam parë të Dërguarin e Allahut a.s. të shpejtojë në ndonjë namaz sunet* [nafile] *aq sa shpejtonte në faljen e dy rekateve të para të sabahut.*"[224]

3- Aishja r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë: "*Dy rekatet* [sunet] *e sabahut janë më të vlefshme se bota dhe gjithë çka në të.*"[225]

4- Aishja r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë në lidhje me dy rekatet [sunet] e sabahut: "*Ata janë më të dashur për mua se e gjithë bota.*"[226]

5- Ebu Hurejra r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë: "*Mos i braktisni rekatet sunet të sabahut, edhe në qoftë se kuajt shkelin mbi ju.*"[227]

Të gjitha hadithet e mësipërme shpjegojnë domethënien dhe rëndësinë e vendosur në namazin sunet të sabahut. Meqë rekatet sunet të namazeve të tjera nuk janë theksuar aq shumë sa suneti i sabahut, ata trajtohen ndryshe.

Sahabet dhe tabi'inët për këtë çështje

Ka gjithashtu shumë hadithe të tjera të vërtetuara në mënyrë rigoroze (sahih), të cilët konfirmojnë se shokët e të Dërguarit a.s. do të bënin të pamundurën për të kryer namazin e tyre sunet, para se të bashkoheshin me xhematin, në namazin farz të sabahut edhe nëse ai kishte filluar.

1- Imam Tahaviu transmeton nga Nafi': E zgjova Ibn Omerin r.a. për namazin e sabahut. ndërsa namazi kishte filluar. Ai u ngrit dhe i fali dy rekatet [sunet së pari].[228]

---

223. Sahih Muslim 1:251.
224. Sahih Muslim 1:251.
225. Sahih Muslim 1:251.
226. Sahih Muslim 1:251.
227. Sunen Ebu Davud 1:186; Athar es-Sunen 1:224.
228. Sherh Mea'nij el-Athar 1:375.

2- Ebu Is'haku thotë: Abdullah ibn Ebi Musa më tregoi mua nga babai i tij në lidhje me kohën kur Seid ibn el-'As i thirri. Ai kishte thirrur Ebu Musën, Hudhejfen dhe Abdullah bin Mes'udin r.a. para namazit të sabahut. Kur ata u larguan nga ai, xhemati tashmë kishte filluar, kështu që Abdullah bin Mes'udi r.a. u pozicionua pas një shtylle në xhami dhe fali dy rekate sunet së pari, pastaj u bashkua me xhematin.[229]

3- Ebu Osman el-Ensarij transmeton: Abdullah bin Abasi r.a. erdhi ndërsa imami po printe në namazin e sabahut. Meqenëse Ibn Abasi akoma nuk i kishte falur dy rekatet [sunet], ai i fali ato pas imamit [d.m.th. veçmas], pastaj u bashkua në xhemat.[230]

4- Imam Et-Tahauij ka transmetuar një tregim në lidhje me Ebu Derdanë r.a. Ai hyri në xhami, ndërsa të gjithë ishin në rresht duke falur namazin e sabahut. Ai së pari fali dy rekate (sunet) në një cep të xhamisë, pastaj u bashkua me të tjerët në namaz [farz].[231]

5- Ebu Osman en-Nehdij thotë: Ne shkonim te (xhamia e) Omer ibën Hatab-it r.a. (ku ai printe si imam) dhe nuk i kishim falur dy rekatet [sunet] të namazit të sabahut. Omeri r.a. e kishte filluar namazin, kështu që ne së pari do falnim dy rekate në pjesën e pasme të xhamisë, pastaj bashkoheshim me xhematin.[232]

6- Abdullah bin Ebi Musa r.a. transmeton: Abdullah bin Mes'udi r.a. erdhi ndërsa imami printe në namaz të sabahut. Ai i fali dy rekatet sunet pas një shtylle, pasi akoma nuk i kishte falur ato.[233]

7- Harithe bin Mudrib tregon: Abdullah bin Mes'udi dhe Ebu Musa r.a. dolën nga Se'id bin el-'As (pasi e vizituan atë). Namazi me xhemat (i sabahut) sapo kishte filluar, kështu që Abdullah bin Mes'udi r.a. i fali dy rekatet sunet, pastaj u bashkua në namaz me të tjerët, ndërsa Ebu Musa r.a. iu bashkua menjëherë xhematit.[234]

8- Ebu Derda r.a. thoshte në lidhje me namazin sunet të sabahut: Po, për Allahun! Nëse unë hyj [në xhami] dhe i gjej të gjithë në namaz, shkoj te një shtyllë e xhamisë dhe i fal dy rekate shpejt, pastaj bashkohem me xhematin dhe e fal namazin e sabahut me ata.[235]

9- Ebu Ed-Derda' r.a., sipas një transmetimi tjetër, thotë: Unë [ndonjëherë] iu afrohem njerëzve, ndërsa ata janë duke qëndruar në rresht për faljen e Sabahut, i fal dy rekate [sunet] pastaj iu bashkohem atyre.[236]

10- Është transmetuar në lidhje me Ibn Omerin r.a.: Ai ndonjëherë do t'i bashkohej xhematit [menjëherë] dhe në raste të tjera fillimisht do të falte dy rekate në një nga anët e xhamisë.[237]

---

229. Sherh Mea'nij el-Athar 1:374.
230. Sherh Mea'nij el-Athar 1:375.
231. Sherh Mea'nij el-Athar 1:375.
232. Sherh Mea'nij el-Athar 1:376.
233. Musannaf Abdurrezak 1:444.
234. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:251.
235. Musannaf Abdurrezak 1:443.
236. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:251.
237. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:251.

11- Esh-Sha'bi tregon në lidhje me Mesruk: Ai hyri në xhami dhe i gjeti njerëzit duke falur namazit e sabahut. Meqenëse nuk i kishte falur ende dy rekate [sunet], i fali ato në njërën anë, pastaj u bashkua me xhematin në namaz".[238]

12- Është transmetuar se Hasan el-Basrij kishte urdhëruar: "Kur të hyni në xhami dhe e gjeni imamin në namaz dhe nuk i keni falur ende dy rekatet e sabahut (sunet), falini ato [së pari] pastaj bashkojuni imamit (në namazin farz)."[239]

Këto janë vetëm disa nga hadithe e shumta që theksojnë praktikën e sahabeve dhe tabi'inëve. Një jurist i madh [fakir] si Abdullah bin Mesudi r.a. dhe shumë nga sahabet e tjerë të shquar, si Ebu Ed-Derda' dhe Ibn Omeri, së pari do të falnin dy rekatet sunet të sabahut dhe pastaj do të bashkoheshin me xhematin. Hasan el-Basrij, një tabi'in i shquar, që nuk ka nevojë për prezantim, urdhëronte qartazi që namazi sunet të kryhet para se të bashkohesh me xhematin.

Arsye të tjera sipas hanefive

1- Theksi në lidhje me sunetin e sabahut është shumë më i madh se i çdo namazi tjetër sunet. Është porositur që suneti i sabahut të falet edhe nëse ekziston rreziku që kuajt të shkelin mbi personin. Për shkak të kësaj rëndësie, nuk duhet të mbetet asnjë dyshim se pse hanefitë kanë bërë përjashtim në namazin sunet të sabahut, nga urdhri i hadithit që na informon se vetëm namazet farze duhet të falen pasi xhemati fillon.

2- Është sunet që të bëhet lexim i gjatë i Kur'anit gjatë farzit të sabahut. Për këtë arsye, është e mundur që dikush mund t'i falë shpejt dy rekate sunet dhe pastaj të bashkohet me imamin gjatë rekatit të parë, ose rekatit të dytë, ose madje dhe para se imami të japë selam. Normalisht kjo është e vështirë në namazet e tjera (sunet), ku relativisht leximi është më i shkurtër dhe numri i rekateve sunet para farzit është katër.

3- Në hadithin e mësipërm, urdhri në lidhje me moslejimin e çdo namazi që nuk është farz, në kohën e xhematit, nuk mund të merret si një urdhër i përgjithshëm, që i përfshin të gjitha namazet. Në qoftë se ky do të ishte urdhër krejtësisht i përgjithshëm, atëherë do të ishte e ndaluar për dikë që ta falte namazin sunet në shtëpinë e tij kur është i vetëdijshëm se namazi me xhemat ka filluar në xhami.

Megjithatë, shumë dijetarë e kanë lejuar që namazi sunet të falet në shtëpi, edhe pse xhemati mund të ketë filluar në xhami. Si pasojë, kjo nuk lë vend për të kritikuar shkollën juridike hanefi për përjashtimin e sunetit të sabahut nga kjo ndalesë. Shumë studiues të tjerë po ashtu nuk e kanë konsideruar këtë urdhër si plotësisht të përgjithshëm.

4- Fjala "mektube" është përdorur në hadith për të përshkruar namazin farz. Kuptimi i përgjithshëm i kësaj fjale përfshin gjithashtu dhe namazet e humbura (kaza), që do të thotë se është e lejueshme që të falen namazet e humbura edhe pasi xhemati ka filluar. Megjithatë, disa dijetarë nuk e lejojnë këtë. Nga kjo, është e kuptueshme se hadithi (shih në fillim të kapitullit) nuk është marrë fjalë për fjalë, pikërisht siç edhe urdhri i tij nuk është marrë në kuptimin e përgjithshëm.

---

238. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:251; Musannaf Abdurrezak 2:444.
239. Musannaf Abdurrezak 2:445; Sherh Mea'nij el-Athar 1:376.

Pasi u përmendën këto pika, mund të arrihet në përfundimin se medh'hebi hanefi i ka bashkërenduar të dy llojet e haditheve, duke thënë se personi duhet ta falë namazin sunet së pari, nëse ai mendon se mund ta arrijë namazin farz me xhemat para se të përfundojë. Përndryshe, ai duhet t'i bashkohet xhematit dhe imamit menjëherë. Në këtë mënyrë, personi përfiton duke arritur shpërblimin e sunetit të sabahut dhe gjithashtu edhe shpërblimin për faljen e namazit farz me xhemat.

Një tjetër çështje për t'u mbajtur mend

Në disa raste janë cituar disa transmetime, të cilat në mënyrë të qartë e lirojnë sunetin e sabahut nga urdhri i hadithit (që përmend ndalimin e faljes së sunetit pasi namazi farz me xhemat ka filluar). Megjithatë, këto transmetime janë zakonisht të dobëta dhe nuk kanë qenë përdorur si bazë për medh'hebin hanefi e as si provë për të vërtetuar mendimin e hanefive kundër mendimeve të tjera. Po ashtu, ekzistojnë disa transmetime, të cilat në mënyrë specifike tregojnë se rekatet në sunetin e sabahut janë të përfshira në ndalimin e hadithit.

Transmetimet përmendin detajet e një sahabiu i cili pyet Pejgamberin a.s.: A janë rekatet e sunetin të sabahut të pavlefshme, nëse ato falen pasi xhemati ka filluar? I Dërguari i Allahut a.s. i përgjigjet atij: "Po. Ata janë gjithashtu të pavlefshme." Këto transmetime, duke qenë se janë edhe më të dobët se të tjerët, nuk mund të qëndrojnë si dëshmi për të forcuar mendimet e grupeve të tjera.

VIII

Sa rekate ka namazi i vitrit?

Vitri është vënë re se është një nga çështjet më komplekse të namazit. Janë afërsisht shtatëmbëdhjetë aspekte që kanë të bëjnë me namazin e vitrit, rreth të cilit qëndrojnë dallime në mendime. Megjithatë, në këtë kapitull do të përqendrohemi kryesisht në tri çështjet e mëposhtme:

1- Sa rekate është namazi i vitrit?

2- Sa selame ka në namazin e vitrit?

3- A është e mjaftueshme falja e një rekati në namazin e vitrit?

Ekzistojnë hadithe të shumta, të cilat transmetojnë numrin e rekateve që duhet të falen në namazin e vitrit. Megjithatë, për shkak të shumë mospërputhjeve të gjetura në to, bëhet shumë e vështirë për të shprehur një mendim që është në harmoni të plotë me kuptimin e saktë të çdo transmetimi.

Prandaj është e nevojshme të interpretohen disa prej këtyre transmetimeve, në mënyrë që të harmonizojmë kuptimin e tyre me transmetime të tjera të ngjashme.

Në këtë kapitull do të analizohen në hollësi transmetime të ndryshme për namazin e vitrit, në përpjekje për të treguar ato mënyra veprimi që janë më pranë sunetit.

1. Sa rekate ka në namazin e Vitrit?

Diskutimi i parë është në lidhje me numrin e rekateve që duhet të kryhen në namazin e vitrit.

Mendimet e ndryshme

Sipas Imam Shafi'iut, vitri mund të falet me një, tre, pesë, shtatë, nëntë, ose madje edhe njëmbëdhjetë rekate. Ai thotë në librin e tij "Kitab el-Umm" që edhe një rekat mund të falet si vitër. Megjithatë, El-Alame El-Kastalanij thotë në komentimin e tij të Sahih el-Buhari, Irshad el-Sari, "se Kadiu Ebu Et-Tajib ishte i mendimit se është jo e pëlqyeshme (mekruh) që të falet vetëm një rekat në vitër".[240]

---

[240]. Irshad Es-Sarij 2:259.

Kadiu Ebu Et-Tajib konsiderohet si një nga dijetarët më të mëdhenj të medh'hebit shafi'i, dhe ishte gjithashtu një nga mësuesit kryesorë në fik'hun shafi'i në Irak në atë kohë. Ai studioi tek imam Darukutni dhe në mesin e studentëve të tij ishin njerëz të tillë si El-Hatijb el-Bagdadij dhe Ebu Is'hak esh-Shijrazij.

Në vazhdim të temës, ekzistojnë mendime të ndryshme në mesin e dijetarëve Shafi'i se si duhet të falen rekatet e vitrit.

Një mendim është se gjatë ramazanit tre rekatet duhet të falen me një selam dhe në muajt e tjerë me dy selame, një në rekatin e dytë dhe tjetri në të tretin. Një mendim thotë se një selam duhet të bëhet, në qoftë se vitri është duke u falur me xhemat dhe dy selame në qoftë se falet në mënyrë individuale.

Mendimet e Imam Malikut dhe Ahmedit janë të ngjashme me atë të Imam Shafi'iut me vetëm disa dallime të vogla. Komentuesi i "Sifru Es-Se'ade" transmeton një mendim të Imam Ahmedit, i cili thotë se një rekat i vetëm në vitër është i papëlqyeshëm [mekruh]. Sipas Imamit, një person duhet të falë disa rekate para faljes së vitrit. Një mendim i ngjashëm është transmetuar nga Imam Maliku gjithashtu. Ai transmeton një hadith në librin e tij "Muatta" në autoritetin e Sa'd bin Ebi Uekas, në të cilin sahabiu është përshkruar në faljen e një rekati të vetëm në vitër.

Pas këtij transmetimi, Imam Maliku thotë: "Praktika jonë nuk është e bazuar në këtë, pasi vitri [sipas mendimit tonë] është së paku tre rekate.[241]

Shqyrtimi i mësipërm i mendimeve mund të përmblidhet si më poshtë. Sipas Imam Shafi'iut, vitri mund të falet në çdo numër tek të rekateve, duke filluar nga një deri në njëmbëdhjetë. Mendimi më i njohur i Imam Ahmedit është se vitri të falet me një rekat dhe rekatet e falura para tij (vitrit) të konsiderohen si kijamu-lejl apo namaz nate.[242]

Imam Malik gjithashtu nuk rekomandon faljen e një rekati të vetëm në vitër. Ai rekomandon që të paktën tre rekate duhet të falen. Mendimi i Imam Ebu Hanifes është thjesht që vitri duhet të falet me tre rekate të pandarë me dy ulje, një në rekatin e dytë dhe ulja tjetër në rekatin e tretë me selam vetëm në uljen përfundimtare.

Hadithet për këtë çështje

Para se të shohim hadithet në dukje kontradiktore, së pari do të fokusohemi në ato hadithe që tregojnë se vitri përbëhet nga tre rekate.

1- Është transmetuar nga Ebu Seleme r.a. se ai e pyeti Aishen r.a. në lidhje me namazin e të Dërguarit të Allahut a.s. gjatë Ramazanit. Ajo i tha: "*I Dërguari i Allahut nuk falte më shumë se njëmbëdhjetë rekate, as në ramazan e as jashtë tij. Ai i falte katër rekate, dhe mos pyet për bukurinë dhe kohëzgjatjen e tyre, pastaj i falte katër rekate, dhe mos pyet për bukurinë dhe kohëzgjatjen e tyre, pastaj ai do të falte tre rekate (vitër).*" Aishja r.a. vazhdoi: "*E pyeta: O i Dërguari i Allahut! A fle para se ta falësh vitrin?*" Ai u përgjigj: "*O Aishe! Sytë e mi flenë, por zemra ime nuk fle.*"[243]

Në këtë transmetim, nëna e besimtarëve, Aishja r.a., përmend se namazi i vitrit, që ka falur i dërguari i Allahut a.s. përbëhej nga tre rekate.

2- Sa'd bin Hisham r.a. transmeton se Aishja r.a. i tha atij se: "*I Dërguari i Allahut a.s. nuk jepte selam në rekatin e dytë të vitrit.*"[244]

---

241. Muatta Imam Malik 77.
242. El-Mugnij.
243. Sahih Buhari 1: 154; Sahih Muslim 1: 254; Sunen en-Nesaij 1:248; Sunen Ebu Davud 196.
244. Sunen en-Nesaij 1:248; Muatta Imam Muhamed 151.

3- Ky transmetim është përmendur gjithashtu edhe nga Imam Hakimi me një ndryshim të vogël: "*I Dërguari i Allahut a.s. nuk jepte selam në dy rekatet e para të vitrit.*"[245] Imam Hakimi pastaj thotë: "[Ky transmetim është] Sahih sipas kushteve të Imam Buhariut dhe Muslimit." El-Alame Edh-Dhehebij bie dakord me të.

4- Në vijim është një tjetër variant i transmetimit të mësipërm i transmetuar nga Imam Hakimi: *I Dërguari i Allahut a.s. i falte tre rekate të namazit të vitrit dhe jepte selam vetëm në fund* [në rekatin përfundimtar]. *Kjo ishte praktika e prijësit të besimtarëve Omer bin Hatabit r.a. dhe pikërisht prej tij banorët e Medinës e përvetësuan këtë praktikë.*[246]

5- Sa'd bin Hisham r.a. transmeton: *I Dërguari i Allahut a.s., pasi përfundonte namazin e jacisë, hynte në shtëpinë e tij dhe falte dy rekate, pasuar nga dy rekate të tjerë më të gjatë se të parët. Pas kësaj, ai do ta falte vitrin pa asnjë ndërprerje në mes* [d.m.th. pa selam në rekatin e dytë]. *Ai më pas i falte dy rekate dhe një ulje,* (ngrihej për rekatin e tretë) *me ruku dhe sexhde dhe gjithashtu me ulje.*[247]

6- Abdullah bin Kajs transmeton: E pyeta Aishen r.a. sa rekate vitër ka falur i Dërguari i Allahut a.s.? Ajo u përgjigj: "*Katër me tre, gjashtë me tre, ose tetë me tre. Ai nuk do të falte më shumë se trembëdhjetë rekate vitër, ose më pak se shtatë.*"[248]

Në këtë hadith, i gjithë namazi i natës ka qenë përshkruar si vitër, ndërsa në realitet vetëm tre rekate ishin vitër, ndërsa pjesa e mbetur prej katër, gjashtë ose tetë rekate ishin tehexhud. Kjo është arsyeja pse Aishja r.a. ka bërë dallimin ndërmjet tre rekateve të vitrit dhe rekateve të tjera të ndryshëm në transmetimet e mësipërme.

7- Abdulaziz bin Xhurejxh tregon: E pyeta Aishen r.a. në lidhje me suret që i Dërguari i Allahut a.s. lexonte në namazin e vitrit. Ajo u përgjigj: "*Ai lexonte 'Sebi-hisme rabikel a'la'* [Sure El-A'la] *në rekatin e parë, 'Kul ja ejuhel kafirun'* [Sure El-Kafirun] *në të dytin dhe 'Kul huvallahu ehad'* [Sure El-Ihlas] *së bashku me Mua'uedhetejn* [Sure El-Felek dhe En-Nas] *në të tretin.*"[249] Imam Tirmidhiu ka thënë për këtë hadith se është hasen.

8- Imam Hakimi tregon një transmetim shumë të ngjashëm nga Aishja r.a. nëpërmjet 'Amra bint Abdurrahman dhe e ka deklaruar atë në përputhje me kushtet e dy imamëve, Buhariut dhe Muslimit. El-Alame Edh-Dhehebij gjithashtu e ka verifikuar këtë duke thënë se hadithi është transmetuar përmes një zinxhiri të besueshëm të transmetuesve.[250]

9- Muhammed bin Ali transmeton nga babai i tij, i cili transmeton nga babai i tij, Abdullah bin Abbas r.a. se: *Pejgamberi a.s. ngrihej natën, pastronte dhëmbët e tij me një misvak dhe falte dy rekate namaz, pastaj shkonte të flinte gjumë. Ai përsëri ngrihej, përdorte misvak dhe merrte abdes pastaj falte edhe dy rekate të namazit,* [pa pushim] *derisa ai kishte falur gjashtë rekate* [në këtë mënyrë]. *Ai pastaj falte tre rekate të vitrit, të ndjekura nga dy rekate* [nafile].[251]

---

245. El-Mustedrek 1:204.
246. El-Mustedrek 1:304.
247. Musned Ahmed 6:156.
248. Sunen Ebu Davud 1:200.
249. Sunen Ebu Davud 1:200; Sunen et-Tirmidhij 1:106; Sunen Ibni Maxhe 1:82.
250. El-Mustedrek 1:305.
251. Sahih Muslim 1: 261; Sunen en-Nesaij 1:249.

10- Abdullah bin Abbas r.a. gjithashtu ka raportuar edhe transmetimin në vijim lidhur me namazin e vitrit të Pejgamberit a.s.: *Gjatë natës para agimit, i Dërguari i Allahut a.s. do të falte tetë rekate,* [tehexhud] *dhe tre rekate vitër të ndjekur nga dy rekate* [nafile].[252]

11- Abdullah bin Abbas r.a. transmeton: *I Dërguari i Allahut a.s. falte tre rekate vitër. Ai do të lexonte, 'Sebbi hisme rabbikel a'la'* [Sure El-A'la] *në rekatin e parë, 'Kul ja ejuhel kafirun'* [Sure El-Kafirun] *në rekatin e dytë dhe 'Kul huvallahu ehad'* [Sure El-Ihlas] *në të tretin*.[253] (Sunen Tirmidhi 1, 106, Sunen Nesai 1, 249, Sunen Ibën Maxheh 82)

Shumë nga sahabet e tjerë kanë përmendur në transmetimet e tyre edhe leximin e këtyre tre sureve gjatë namazit të vitrit të përmendura më lart:

1- Abdu Rrahman bin Abza r.a.[254]
2- Ubej bin Ka'b r.a.[255]
3- Ali bin Ebi Talib r.a.[256]
4- Abdullah bin Ebi Aufa r.a.[257]
5- Abdullah bin Mes'udi r.a.[258]
6- Nu'man bin Beshir r.a.[259]
7- Ebu Hurejra r.a.[260]
8- Abdullah bin Omer r.a.[261]
9- Imran bin Husejn r.a.[262]
10- Ebu Khajtheme nëpërmjet babait të tij Muauijeh ibn Khadijxh r.a.[263]

Transmetimet e këtyre sahabeve mbështesin më tej mendimin se vitri përbëhet nga tre rekate.

12- Thabit el-Bunani tregon se Enes bin Malik r.a. iu drejtua atij duke i thënë: "*O Thabit, merre këtë prej meje, sepse ti nuk po e dëgjon këtë nga dikush më shumë i besueshëm se sa unë, që e kam dëgjuar nga i Dërguari i Allahut a.s., i cili e mësoi atë nga Xhibrili a.s. dhe Xhibrili a.s. nga Allahu xh.sh. I Dërguari i Allahut a.s. fali namazin e jacisë ndërsa unë isha në shoqërinë e tij, e shoqëroi me gjashtë rekate* [nafile]*, gjatë së cilave ai dha selam në çdo dy rekate. Pastaj, ai fali tre rekate vitër me selam në fund.*"[264]

Historiani i njohur dhe eksperti i hadithit Ibn Asakir e ka transmetuar këtë hadith me një zinxhir të besueshëm. Nga transmetimet e mësipërme nxirren një numër çështjesh:

1- Është vërtetuar se vitri është tre rekate.

2- Se tre rekatet falen së bashku dhe përmbyllen me selam në fund të rekatit të tretë.

---

252. Sunen en-Nesaij 1:249.
253. Sunen et-Tirmidhij 1:106; Sunen en-Nesaij 1:249; Sunen Ibni Maxhe 82.
254. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:298.
255. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:300.
256. Sunen et-Tirmidhij 1:106.
257. Mexhmeuz-Zeuaid 1:241.
258. Mexhmeuz-Zeuaid 1:241.
259. Mexhmeuz-Zeuaid 1:241.
260. Mexhmeuz-Zeuaid 1:241.
261. Mexhmeuz-Zeuaid 1:241.
262. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:298.
263. Mexhmeuz-Zeuaid 1:241.
264. Kenzul-'Ummal 4:196.

Sahabet dhe Tabi'inët për këtë çështje

1- Misuar bin Mekreme transmeton: *Pasi përfunduam varrimin e Ebu Bekrit r.a., Omeri r.a. u kujtua se nuk e kishte falur ende vitrin. Ai u ngrit dhe ne formuam rreshta pas tij. Ai na priu në tre rekate dhe dha selam vetëm në fund* [në rekatin e tretë].[265]

2- Ibrahim En-Nekh'ai transmeton se Omer bin Hatabi r.a. ka thënë: "*Unë nuk do t'i neglizhoj tre rekate vitër edhe nëse do të merrja deve të kuqe në këmbim.*"[266] Në ato kohë devetë e kuqe janë konsideruar pasuri e vlefshme.

3- Hasan el-Basrij i është thënë se Abdullah bin Omeri r.a. jepte selam në rekatin e dytë të vitrit. Hasan el-Basrij iu tha atyre se Omeri r.a. ishte një jurist më i madh [se djali i tij], dhe praktika e tij ishte të bërit tekbir dhe ngritja nga rekati i dytë [për në të tretin pa bërë selam].[267]

4- Makhul transmeton: *Omer bin Hatabi r.a. do të falte tre rekate vitër, pa selam në mes.*[268]

5- Abdullah bin Mes'udi r.a. thotë: "*Tre rekatet e vitrit janë tre të ngjashme me namazin e vitrit të ditës* (d.m.th. akshamit)".[269]

6- Ibrahim en-Nekh'ai transmeton se Abdullah bin Mes'udi r.a. ka thënë: "*Një rekat nuk është i mjaftueshëm për vitrin.*"[270]

7- Është transmetuar nga Enesi r.a. se: *Vitri është tre rekate.*[271]

8- Ebu Mensuri thotë: E pyeta Ibn Abasin r.a. në lidhje me numrin e rekateve të vitrit. Ai u përgjigj: "*Tre rekate.*"[272]

9- 'Ata transmeton se Abdullah bin Abasi r.a. ka thënë: "*Vitri është i ngjashëm me namazin e akshamit.*"[273]

10- Hasan el-Basrij tansmeton: "*Ubej bin Ka'bi r.a. falte tre rekate në vitër dhe jepte selam vetëm në fund të rekatit të tretë.*"[274]

11- Ebu Galib transmeton se: "*Ebu Umame r.a. falte tre rekate në vitër.*"[275]

12- 'Alkame, nxënësi i Abdullah bin Mes'udit r.a., transmeton se: "*Vitri është tre rekate.*"[276]

---

265. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:293; Musannaf Abdurrezak 3:20.
266. Muatta Imam Muhamed 150.
267. El-Mustedrek 1:304.
268. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:295.
269. Muatta Imam Muhamed 150; Mexhmeuz-Zeuaid 2:242.
270. Muatta Imam Muhamed 150.
271. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:293.
272. Sherh Mea'nij el-Athar.
273. Muatta Imam Muhamed 150.
274. Musannaf Abdurrezak 2:294.
275. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:294.

13- Është transmetuar se Ibrahim En-Nekh'ai thoshte: "*Nuk ka vitër më pak se tre rekate.*"[277]

14- Ebu Ez-Zenad transmeton: "*Omer bin Abdulazizi i përcaktoi rekatet e vitrit që të jenë tre, në bazë të vendimit të juristëve, me selam që bëhet vetëm në fund.*"[278]

15- Është transmetuar se Hasan el-Basrij ka thënë: "*Myslimanët kanë arritur një konsensus në lidhje me vitrin që është tre rekate me selam vetëm në fund.*"[279]

Arsyeja për përmendjen e thënieve të shumta të sahabeve dhe tabi'inëve, është se mendimet dhe praktikat e tyre mbajnë një status të lartë në Ligjin Islam. Sa herë që gjendet një kontradiktë ndërmjet hadithеve, në lidhje me një çështje të caktuar, dijetarët drejtohen te veprimet dhe thëniet e sahabeve për t'i dhënë zgjidhje këtij konflikti.

Padyshim që sahabet kishin njohuri të hollësishme për realitetin e këtyre çështjeve, për shkak se ata u begatuan me shoqërimin e ngushtë që kishin me Pejgamberin a.s., prandaj dijetarët i vlerësojnë lartë mendimet e tyre dhe normalisht miratojnë ato hadithe të cilat janë në përputhje me praktikën e tyre.

Po kështu mendimet e tabi'inëve gjithashtu janë marrë në konsideratë, meqenëse ata ishin nxënësit e sahabeve dhe ishin bartësit e njohurive të tyre. Të gjithë sahabet e njohur si: Omer bin Hatabi, Aliu, Abdullah bin Mesu'di, Abdullah bin Omeri, Enes bin Maliku, Abdullah bin Abasi, Aishja, Ubej bin Ka'bi dhe Ebu Umame r.a., janë shprehur në mënyrë të qartë se vitri përbëhet nga tre rekate.

Ata që erdhën pas tyre, si Ibrahim En-Nekh'ai, 'Alkame, Ebu Is'haku, Kasim bin Muhamed, dhe të tjerë, kanë mbajtur të njëjtin mendim. Madje edhe "Fukahaus-seb'a – Shtatë juristët e famshëm" të periudhës së hershme, kanë dalë në përfundimin se vitri ishte tre rekate. Ky ishte një mendim gjerësisht i pranuar, kështu që Hasan el-Basrij ka transmetuar konsensus [ixhma] për të.

Sa selame ka namazi i vitrit?

Mendimi i hanefive në këtë çështje është se, si çdo namaz tjetër, edhe në namazin e vitrit duhet dhënë vetëm një selam. Sipas këtij mendimi, dikush nuk duhet të bëjë dy selame dhe ta falë rekatin e tretë veçmas.

Mendimi i dijetarëve të tjerë është se musaliu [personi i cili fal namaz] së pari duhet të falë dy rekate dhe pastaj, pas përfundimit me selam, fal rekatin e tretë më vete me selam në fund.

Ekzistojnë një numër arsyesh, të cilat përforcojnë epërsinë e qëndrimit të medh'hebit hanefi në këtë çështje.

1- Asnjë nga transmetimet e përmendura më lart nuk thonë se dy selame duhet të bëhen brenda tre rekateve të vitrit. Në të kundërtën, shumë prej tyre kanë deklaruar se tre rekatet duhet të kryhen vazhdimisht pa pushim në mes. Është mjaft e qartë se në qoftë se do të kishte pasur një ndërprerje në mes të rekatit të dytë dhe të tretë, transmetuesit me siguri do ta kishin përmendur atë.

---

276. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:294.
277. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:294.
278. Sherh Mea'nij el-Athar.
279. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:294.

2- Në transmetimet e përcjella nga Aishja r.a. vitri na vjen si çdo grup tjetër tre rekatësh, pasi në to nuk përmendet që Pejgamberi a.s. ka dhënë një selam shtesë në rekatin e dytë. Duhet të theksohet se Aishja r.a. konsiderohet personi më i ditur në lidhje me namazin e vitrit të Pejgamberit a.s. Kjo është për shkak të vëzhgimit të saj nga afër të Pejgamberit a.s., ndërsa ai e falte vitrin në shtëpi. Për këtë arsye, pa debat të mëtejshëm, shpjegimi i saj që vitri përbëhet nga tre rekate duhet të pranohet.

3- Në disa hadithe, të cilat janë tranmetuar nga Abdullah bin Omeri r.a. thuhet që vitri është kryer një rekat i vetëm. Shumë dijetarë pohojnë se Ibn Omeri r.a. në fakt nuk e pa kurrë të Dërguarin e Allahut a.s. të falte vitrin dhe se transmetimet e tij nuk mund të jenë më të preferuara se ato të Aishes dhe Ibn Abasit r.a., të cilët është e ditur se e kanë parë të Dërguarin e Allahut a.s. duke e falur namazin e vitrit.

4- Një transmetim citon: I Dërguari i Allahut e ka ndaluar "namazin jo të plotë" [butejra, një kafshë e cila ka pasur bishtin e saj të prerë] ku një person kryen një rekat të vetëm si vitër.

Edhe pse është thënë që ky transmetim përmban disa dobësi, ndalimi i tij për faljen e vitrit një rekat qëndron për shkak se ai në të vërtetë është transmetuar nëpërmjet një numri të besueshëm zinxhirësh[280] [isnad]. Në librin e tij "Lisan el-Mijzan", Hafiz Ibn Haxher e ka treguar këtë transmetim nëpërmjet një zinxhiri të fortë nën biografinë e 'Uthman bin Muhamed, një nga transmetuesit e tij. Me përjashtim të Ukajlit – i njohur për qëndrimin e tij strikt në kritikën e transmetuesve (edhe pse kritika e tij këtu është e një natyre të butë) – shumica e dijetarëve të hadithit e kanë gjykuar Uthman bin Muhamed si të besueshëm. El-Hakim en-Nejsaburij ka treguar një transmetim prej tij në *Mustedrekun* e tij dhe e ka cilësuar atë autentik, të cilin imam Dhehebiu e ka verifikuar. Prandaj, statusi i hadithit mund të jetë jo më i ulët se hasen (i shëndoshë) dhe ndalesa e përmendur në të për faljen e një rekati veçmas do të qëndrojë si një urdhër i fortë.[281]

5- Shumë prej Sahabeve të njohur si: Omer bin Hatabi, Ali bin Ebi Talib, Ibn Mes'udi, Ibn Abasi, Hudhejfe bin Jemani, Enes bin Malik, Ubej bin Ka'bi, që të gjithë këta e kanë falur vitrin vetëm me një selam në fund të namazit. Disa nga transmetimet e tyre u përmendën më lart dhe të tjerë mund të gjenden në koleksionet e shumta të haditheve; në kapitujt (për vitrin) të cilët janë veçanërisht të mbushur me thëniet e Aishes r.a. rreth namazit të vitrit.

Prandaj, metoda sunet e faljes së namazit të vitrit është që ai të falet si një grup i vazhdueshëm prej tre rekatesh, ashtu siç është praktikuar nga sahabet e njohur.

6- Në disa hadithe, namazi i akshamit, i cili përmban vetëm një selam në fund, është quajtur "Namazi i vitrit të ditës". Për këtë arsye, "namazi i vitrit të natës" duhet të falet ngjashëm me namazin e akshamit vetëm me një selam në rekatin e fundit.

Ekziston një transmetim që përmend se i Dërguari i Allahut a.s. ka ndaluar që vitri të falet si namazi i akshamit. Ajo çfarë nënkuptohet nga kjo, në fakt, do të thotë se dikush nuk duhet ta falë vitrin vetëm, si akshami, pa kryer ndonjë grup të dyfishtë të rekateve [shuf'a] para tij. Transmetimi nuk do të thotë se personi duhet të bëjë selam në mes dhe të ndajë rekatin e fundit nga dy të parët.

---

280. Hallka transmetimi të përfaqësuara nga personat më të ditur e më të besueshëm të haditheve të Profetit a.s. (shën. red.)

281. Shih: Fet'hul-Mulhim 2:309.

7- "Shtatë juristët e famshëm – [Fukahaus-seb'a]" kanë rënë dakord se vitri duhet të falet tre rekate dhe me selam vetëm në fund. Që të shtatë pyeteshin nga njerëzit për çështje të ndryshme dhe çdo gjë me të cilën shumica e tyre u pajtua u pranua si gjykimi zyrtar [fetva].

Në librin e tij, Imam Et-Tahauij e ka transmetuar mendimin e tyre unanim se vitri duhet të falet prej tre rekatesh me selam vetëm në rekatin e fundit. Shtatë juristët ishin: "Seid bin Musejjib, 'Urue bin Ez-Zubejr, Kasim bin Muhamed, Ebu Bekr bin Abdurrahman, Harixha bin Zejd, Ubejdullah bin Abdullah dhe Sulejman bin Jesar (Allahu qoftë i kënaqur me të gjithë ata)."[282]

8- Hasan el-Basrij ka transmetuar një konsensus [ixhma] në mendimin se vitri ishte tre rekate të vazhdueshme pa ndërprerje në mes, që do të thotë se ai ishte një mendim i pranuar gjerësisht.

Këto pika e bëjnë të lehtë daljen në përfundimin se vitri është me të vërtetë tre rekate me një selam të vetëm që bëhet në rekatin e tretë. Ky ishte mendimi i njohur gjerësisht në mesin e sahabeve dhe tabi'inëve (Allahu qoftë i kënaqur me ta).

Disa transmetime që përmbajnë paqartësi

1- Sa'd bin Hishami kërkoi nga Aisheja r.a., që t'ia përshkuante atij namazin e vitrit të pejgamberit a.s. Ajo i tha: "*Ne i përgatisnim atij misvakun dhe ujin për abdes. Allahu e zgjonte atë gjatë natës çdoherë që Ai dëshironte dhe Pejgamberi a.s. i pastronte dhëmbët me misvak dhe e plotësonte abdesin e tij. Ai më pas kryente nëntë rekate* (gjithsej) *dhe ulej vetëm në rekatin e tetë, në të cilin ai e përkujtonte Allahun, e lavdëronte dhe i lutej Atij. Pas kësaj, ai do të ngrihej pa dhënë selam dhe kryente rekatin e nëntë, pastaj ulej dhe* [përsëri] *përmendte Allahun, e lavdëronte Atë dhe i lutej Atij. Dhe më pas ai jepte selam* [me zë mjaftueshëm të lartë] *për ne që ta dëgjonim. Pas selamit, ai falte edhe dy rekate të tjera me ulje. Kështu që, biri im, këto ishin njëmbëdhjetë rekate. Kur i Dërguari i Allahut a.s. u bë më i moshuar dhe më i rëndë, ai do të falte* [vetëm] *shtatë rekate dhe praktika e tij në dy rekatet* [përfundimtare] *ishte e njëjtë me praktikën e tij të mëparshme* [me faljen e tyre ulur]. *Kështu që këto ishin* [gjithsej] *shtatë rekate*."[283]

Formulimi i dukshëm i këtij transmetimi sugjeron se namazi i vitrit, i falur nga Pejgamberi a.s., ishte një total prej nëntë rekatesh, në të cilin ai ulej vetëm në fund të rekatit të tetë dhe e përfundonte namazin me salam në të nëntin. Hadithi më pas thotë se kjo ishte praktika e tij e mëparshme dhe më vonë ai e reduktoi numrin e rekateve në shtatë, ulej pak në rekatin e gjashtë dhe e përfundonte me selam në rekatin e shtatë.

Në Sunenin e Nesaiut, Muatta-n e Imam Malikut dhe një numër koleksionesh të tjerë të hadithit, i njëjti tregim është transmetuar nëpërmjet të njëjtit zinxhir, me shtesën e mëposhtme: "*I Dërguari i Allahut a.s. nuk jepte selam në rekatin e dytë të vitrit.*"

Në variantin tjetër në Mustedrek, thuhet: "*I Dërguari i Allahut a.s. i falte tre rekate të vitrit me selam vetëm në fund.*"

Në Musnedin e imam Ahmedit thuhet: "*Pasi i Dërguari i Allahut e falte namazin e jacisë, ai hynte në shtëpinë e tij dhe falte dy rekate, pasuar nga dy të tjerë më të gjatë se dy të parët. Ai më pas e falte vitrin pa ndonjë ndërprerje në mes, pas të cilit ai do të falte një dy rekatësh të fundit ulur.*" Pikat e mëposhtme dalin në dritë pas studimit të transmetimeve të ndryshme.

a- Më së shumti, Pejgamberi a.s. kryente një total prej njëmbëdhjetë rekatesh gjatë natës. Të përfshira në këtë ishin vitri dhe dy rekate që e pasonin atë.

b- Nga njëmbëdhjetë rekatet në total, tre rekate ishin të vitrit.

---

282. Euxhezul-Mesalik 1:434.

283. Sahih Muslim 1: 256.

c- Ai ulej në rekatin e dytë të vitrit pa dhënë selam.

d- Pas namazit të vitrit ai falte dhe dy rekate ulur.

e- Ai ulej në fund të çdo dy rekateve.

Nga këto pika ne mësojmë se transmetimet e ndryshme, për sa i përket vitrit, në të vërtetë përshkruajnë të njëjtën mënyrë të faljes së vitrit. Arsyeja pse ata duken kontradiktorë është për shkak të fjalëve te ndryshme të përdorura në shumicën e tyre.

Versioni në Sahihun e Muslimit thekson vetëm numrin e përgjithshëm të rekateve të kryer, pa dhënë shumë detaje se si ishin falur ata në lidhje me namazin e natës (tehexhudit). Arsyeja për këtë është se Aishja r.a. është pyetur veçanërisht për namazin e vitrit dhe jo për tehexhudin.

Për këtë arsye, ajo nuk e ka menduar se ishte e nevojshme që të jepte ndonjë hollësi në lidhje me rekatet e tehexhudit para vitrit. Kështu që, duke dhënë detaje për vitrin, ajo tha: "*I Dërguari i Allahut a.s. ulej pa dhënë selam në rekatin e tetë.*"

Ky rekat i tetë në realitet ishte rekati i dytë i vitrit, i cili kryhej pas rekatit të gjashtë të namazit të tehexhudit, pastaj, në rekatin e nëntë (rekati i tretë i vitrit) ai jepte selam dhe kështu e plotësonte namazin e vitrit.

Zakonisht ishte e njohur në atë kohë se Pejgamberi a.s. gjithmonë e ka falur namazin e tehexhudit dy e nga dy (rekate), prandaj Aishja r.a. nuk dha ndonjë detaj rreth tyre dhe kështu përmendi numrin e përgjithshëm të rekateve së bashku. Së fundi, ajo përfundon duke thënë se Pejgamberi a.s., do të falte përsëri dy rekate me një ulje dhe pastaj falte rekatin e nëntë, duke e çuar numrin e përgjithshëm të rekateve në njëmbëdhjetë.

Ky është interpretimi më i mirë i mundshëm për këtë hadith, ndonëse ai përfshin të gjithë variantet e transmetimit të Sa'd bin Hisham-it dhe në të njëjtën kohë rakordon konfliktet e dukshme mes tyre. Në përfundim, i Dërguari i Allahut a.s. do të falte namazin e tehexhudit në dy e nga dy, siç thuhet në transmetimin e sipërpërmendur në Musnedin e Imam Ahmedit (dhe ndoshta në të gjitha transmetimet e tjera për tehexhudin) dhe pastaj falte tre rekatet e vazhdueshëm të vitrit me selam që bëhet vetëm në fund. Pas selamit të fundit, ai më pas falte dhe dy rekate të tjerë me ulje.

2- Aishja r.a. tregon: "*Namazi i Pejgamberit a.s., gjatë natës, do të ishte trembëdhjetë rekate, pesë prej të cilëve ishin vitër dhe ai ulej vetëm në fund.*"

Formulimi i qartë i këtij hadithi përshkruan namazin e vitrit të Pejgamberit a.s., si një grup i vazhdueshëm prej pesë rekatesh. Megjithatë, pikërisht si në transmetimin e mëparshëm, kuptimi i qartë në këtë transmetim nuk duhet të merret si i nënkuptuar. Arsyeja për këtë është se Aishja specifikoi vetëm numrin e përgjithshëm të rekateve të falur nga i Dërguari i Allahut a.s. gjatë natës, dhe përfshiu në të dy rekatet nafile që i falte ulur pas tre rekateve të vitrit. Kjo është ajo së cilës Aishja r.a. i referohet kur thotë*:* "*Pesë prej të cilëve ishin vitër*" (d.m.th. përfshirë dhe dy rekatet nafile).

Kur ajo thotë*:* "*Ai do të ulej vetëm në fund*", ka për qëllim se ai nuk do të ulej për një periudhë të gjatë kohore gjatë namazit duke bërë lutje shtesë dhe përkujtim [dhikr] përveçse në fund. Ai ulej vetëm për pak çaste në çdo rekat tjetër për të lexuar teshehudin. Për më tepër, ajo nuk ka përmendur madje edhe se ai dha selam në rekatin e tretë të vitrit, sepse ishte e njohur që selami duhej të jepej në rekatin e tretë.

Asaj që Aishja r.a. i referohej kur thotë: "*Ai do të ulej vetëm në fund*", ishte ulja e fundit e dy rekateve nafile të Pejgamberit a.s., që pasonin namazin e vitrit, (d.m.th. Pejgamberi a.s. do të ulej vetëm për një periudhë të zgjatur kohe në uljen e fundit, të dy rekateve të fundit të namazit nafile).

Disa dijetarë hanefi e kanë shpjeguar këtë transmetim në një mënyrë ndryshe. Ata thonë se është e njohur që Pejgamberi a.s. i falte rekatet e namazit të tehexhudit në këmbë ose ulur, ndërsa namazin e vitrit ai gjithmonë e falte në këmbë, ndërsa dy rekatet që pasonin vitrin kryesisht i falte ulur. Prandaj, në qoftë se hadithi është trajtuar me këto pika në mendje, atëherë nuk mund të merret kuptimi i dukshëm i tij.

Çfarë ka ndodhur me të vërtetë, ata e shpjegojnë se Pejgamberi a.s., sipas rutinës së tij normale, e falte vitrin së bashku me namazin e natës në këmbë dhe pastaj ulej për të falur dy rekate nafile. Aishja r.a. e përshkroi namazin e tij duke thënë: "*Ai do të ulej vetëm në fund*" - se Pejgamberi a.s., pasi i falte njëmbëdhjetë apo më shumë rekatet e para (tehexhudin dhe vitrin) në këmbë, ulej dhe i falte dy rekatet e fundit nafile. Ajo thotë se ai u ul për të falur dy rekatet e fundit të namazit nafile pasi i kishte falur të gjitha rekatet e tjera në këmbë.[284]

Kjo e bën transmetimin e mësipërm të Aishes r.a., shumë të qartë dhe përforcon mendimin se Pejgamberi a.s. ka falur një namaz të gjatë, i përbërë nga shumë rekate me vetëm një ulje në fund dhe nuk ka qëndruar ulur në mes të rekateve të ndryshëm që ka falur.

Në vijim, transmetimi i Ibn Abasit r.a. e vërteton më tej këtë shpjegim: "*I Dërguari i Allahut a.s. falte tetë rekate dhe shtatë rekate në Medine*.", d.m.th. dhuhrin e ikindinë [së bashku] dhe akshamin e jacinë [së bashku].[285]

Asnjë dijetar nuk e ka marrë këtë thënie për të nënkuptuar se secili prej katër rekateve të drekës dhe ikindisë, si dhe tre të akshamit dhe katër të jacisë të jenë bashkuar së bashku në një mënyrë të tillë, pa pasur interval ndërmjet tyre.

Arsyeja pse dijetarët e kanë shpërfillur një interpretim të tillë është për arsye se ai sugjeron një metodë të re të namazit, që është në kundërshtim me metodën normale që u përdor rregullisht nga Pejgamberi a.s. dhe shokët e tij r.a. Në të njëjtën mënyrë, ato transmetime, që dukshëm sugjerojnë një metodë për vitrin në kundërshtim me praktikën normale të namazit që të jetë një minimum prej dy rekatesh, do të duhet të interpretohen në përputhje me rrethanat dhe të mos merren fjalë për fjalë.

A është një rekat i mjaftueshëm për vitrin?

Abdullah bin Omeri r.a. transmeton: Dikush e pyeti Pejgamberin a.s. rreth namazit gjatë natës. I Dërguari a.s. tha: "*Namazi gjatë natës duhet të falet dy e nga dy. Më pas, kur i paraprin kohës së agimit, duhet të falet një rekat më shumë i cili do ta shndërrojë atë që ai ka kryer në vitër për të.*"[286]

Në një version tjetër të këtij transmetimi thuhet: "*Vitri është një rekat i vetëm* [që falet] *në fund të natës*". Versioni në Sunenin e Ibn Maxhes citon: "*Namazi i natës është* [falet] *në grupe prej dy nga dy dhe vitri është një rekat* [që falet] *para agimit.*"

Disa dijetarë kanë nxjerrë nga këto transmetime se vitri është një rekat i vetëm që do të kryhet më vete. Ky përfundim megjithatë nuk sjell kuptimin e vërtetë të këtij hadithi përderisa të gjitha karakteristikat e namazit nuk janë marrë në konsideratë. Pikat e mëposhtme duhet të merren parasysh:

a- Allahu e begatoftë dijetarin e njohur të medh'hebit shafi, Ibn Haxher el-Askalanij, i cili thotë në librin e tij Fet'hul Bari: "*Mund të pretendohet se ky* [hadith] *nuk është absolutisht i qartë, për sa i përket pushimit* [ndërmjet rekatit të dytë dhe të tretë në vitër]. *Është e mundur që Pejgamberi a.s. ka pasur*

---

284. Shih: Derse Tirmidhij 2:210-220; Fet'hul-Mulhim 2:219.

285. Sahih Muslim 1:246.

286. Sahih Buhari 1:135; Sahih Muslim 1:257.

për qëllim me thënien tij "*duhet të falë dhe një rekat më shumë*" *se ky rekat duhet të falet bashkërisht* [mudafeten] *me dy rekatet e tjerë para tij*."[287]

Kështu, kuptimi i vërtetë i këtij hadithi është se një person duhet të falë namazin e tehexhudit nga dy rekate gjatë gjithë natës dhe kur arrin fundin e tij [kijamu lejl], ai duhet të falë edhe një rekat shtesë në përfundim të këtyre dy rekateve dhe t'i bëjë ata tre rekate. Në këtë mënyrë, rekatet e tehexhudit dhe namazi i vitrit do të përmblidheshin në numër tek dhe të jenë kështu në përputhje me thënien e Pejgamberit a.s. "*ndërsa kur i paraprin kohës së agimit, ai duhet të falë një rekat më shumë, i cili do ta shndërrojë atë që ai ka kryer në vitër për të*."[288]

b- Pejgamberi a.s. ka thënë në lidhje me haxhin: "*Haxhi është Arafati*."[289]

Ky transmetim gjithashtu nuk duhet të merret fjalë për fjalë, pasi kjo do të thotë se haxhi i dikujt plotësohet prej tij thjesht duke ecur për te fusha e Arafatit, të qëndrojë atje për disa kohë, dhe pastaj të kthehet në shtëpi madje edhe pa hyrë në ihram. Ky natyrisht është një interpretim jo i saktë pasi ai ka lënë pas dore shumë aspekte të adhurimit. Në fakt, hadithi vetëm sa shpreh rëndësinë e të qëndruarit [ukuf] në Arafat, pasi është një nga veprat përbërëse të Haxhit dhe jo se është e vetmja vepër e tërësishme që bëhet gjatë këtij adhurimi.

Në mënyrë të ngjashme, nga thënia se vitri është një rekat që falet para fundit të natës, i Dërguari i Allahut a.s. vetëm përcakton faktorin dallues ndërmjet vitrit dhe dy rekateve tehexhud; se duke i shtuar një rekat shtesë dy rekateve të fundit të tehexhudit, do t'i kthente të tre rekatet në vitër, duke lejuar kështu personin që të përmbushë kërkesat e tij për vitrin.

c- Praktika personale i Ibn Omerit r.a., edhe pse u paraqit ndryshe nga hadithi i mësipërm, ishte për faljen e tre rekateve të vitrit së bashku, siç tregohet në transmetimin vijues të Imam Malikut. Ibn Omeri r.a. thoshte se namazi i Akshamit është vitri i ditës.[290]

Nëse namazi i Akshamit (që të gjithë janë dakord se është tre rekate të vazhdueshëm) është thënë që është vitri i ditës, atëherë kjo nënkupton se vetë namazi i vitrit duhet të kryhet si tre rekate të vazhdueshëm. Në sqarimin e mësipërm, është shumë vështirë për t'u vërtetuar se vitri mund të falet si një rekat i vetëm.

Hafiz Ibn Haxheri transmeton në librin e tij Fet'hul Bari se Ibn Salah ka thënë: "*Ne nuk mund të dalim në përfundimin, nga transmetimet e vitrit, edhe pse ato janë të shumta, se i Dërguari i Allahut a.s. ka falur një rekat të vetëm në vitër*."[291]

Për këtë arsye, çdo transmetim që thotë se namazi i vitrit ishte çdo gjë tjetër përveç tre rekatesh, nuk mund të merret në kuptim të drejtpërdrejtë. Në vend të kësaj, duhet të analizohen dhe interpretohen në mënyrë të përshtatshme, që të nxirret kuptimi i vërtetë dhe harmonizimi i tyre me transmetimet e tjera që përmendin vitrin si tre rekate.

Një pyetje e fundit

Pas leximit të hadithëve të këtij kapitulli, dikush mund të pyesë pse këto transmetime ndryshojnë nga njëri-tjetri në përshkrimin e faljes së vitrit? Përgjigja për këtë është shumë e thjeshtë.

---

287. Fet'hul Barij 2:285.
288. Sahih Buhari 1:135; Sahih Muslim 1:257.
289. Sunen et-Tirmidhij, Ibni Maxhe, Ed-Darekutnij.
290. Muatta Imam Malik 77.
291. Fet'hul Barij 2:15.

Ka dy lloje transmetuesish. Së pari janë ata që i referohen të gjithë kombinimeve të namazit të natës [tehexhudit] dhe vitrit, si të qenët vitër, dhe nuk përmendin ndonjë dallim ndërmjet tyre. Ata thonë vetëm numrin e përgjithshëm që Pejgamberi a.s. ka kryer gjatë natës, pasi gjithsesi ishte e njohur se numri përfundimtar i tre rekateve të tehexhudit duhet të lihet mënjanë për vitrin. Për këtë arsye, ato përfshijnë gjithë namazin e natës [tehexhudin] kur përmendin namazin e vitrit. Shembuj të tillë mund të gjenden në kapitullin me titull "Disa transmetime konfuze".

Në kundërshtim me këtë, lloji i dytë i transmetuesve nuk i referohen fare rekateve si të qenët vitër, por më tepër e përshkruajnë tehexhudin dhe vitrin veçmas në aspektin e numrit të rekateve të kryer për secilin. Për këtë arsye, ata nuk lënë asnjë vend për spekulime. Shumica e llojit të dytë të transmetimeve theksojnë shumë qartë se vitri konsiston në tre rekate.

Shembuj për këtë mund të gjenden më lart në kapitullin e titulluar "*Hadithet për këtë çështje*" Imam Tirmidhiu, duke cituar fjalët e Is'hak bin Ibrahim Rahuej [ose Rahuja], del në përfundimin se: "*Transmetimet që theksojnë se Pejgamberi a.s. ka falur trembëdhjetë rekate vitër, në të vërtetë do të thotë* (siç thotë Is'haku) *se ai ka falur trembëdhjetë duke përfshirë tre rekatet e vitrit dhe* [duke pasuar këtë] *i gjithë namazi i natës ishte referuar si vitër.*"[292]

Imam Ebu Muhammed el-Menbexhij, një jurist hanefi dhe dijetar i hadithit, shkruan: "*Një mënyrë për të koordinuar ndërmjet transmetimeve* [kontradiktore] *do të thotë se* [fillimisht] *Pejgamberi a.s. ka përdorur një rekat si vitër, dhe madje i mësonte edhe të tjerët me këtë; por qëndrimi i tij përfundimtar ishte që të falte* [vitrin] *tre rekate.*"[293]

Përfundim

Në përfundim, vitri duhet të falet si një namaz tre rekatësh, meqenëse, sipas shumicës së transmetimeve, është mënyra se si i Dërguari i Allahut a.s. e ka falur vitrin. Këto tre rekate duhet të kryhen së bashku, pa e ndarë rekatin e tretë nga dy të parët. Falja e vitrit një rekat është klasifikuar si të ishte një namaz jo i plotë nga ana e Pejgamberit a.s. Dëshmi e kësaj është fakti se nuk ka asnjë shembull tjetër të një namazi të përbërë nga vetëm një rekat në Jurisprudencën Islame. Për këtë arsye, namazi i vitrit duhet të falet në vazhdimësi ashtu si namazi i akshamit dhe jo si një rekat i vetëm.

Për më tepër, është bërë e qartë se praktika e Pejgamberit a.s. ishte se ai e falte namazin e vitrit gjatë natës pas namazit të tehexhudit. Ai e falte namazin e tehexhudit me nga dy rekate deri sa afrohej koha e sabahut, kohë në të cilën ai do të shtonte një rekat shtesë në dy rekatet e fundit, duke i shndërruar në këtë mënyrë dy rekatet e fundit së bashku me rekatin shtesë në vitër. Sigurisht, ky shpjegim është ai që Pejgamberi a.s. kishte si qëllim, kur ai tha: "*Nëse dikush vëren se po hyn koha e sabahut, ai duhet të falë një rekat më shumë, i cili do ta shndërrojë atë që ai ka kryer në vitër për të.*"[294]

Allahu xh.xh. e di më së miri.

---

[292]. Sunen et-Tirmidhij 1:105.

[293]. El-Lubabu fij el-Xhemi' bejne es-sunneti uel-kitab 1:173.

[294]. Sahih Buhari 1:135; Sahih Muslim 1:257.

IX

Falja e Namazit pas Ikindisë

Në studimin e librave të hadithit, një person do të hasë nëpër disa transmetime, në të cilët i Dërguari i Allahut a.s. ndalon që dikush të falë namaz pas namazit të ikindisë. Megjithatë në disa transmetime është thënë që i Dërguari i Allahut a.s. personalisht i ka falur dy rekate pikërisht në atë kohë. Kjo paraqet konflikt ndërmjet dy llojeve të transmetimeve.

Në këtë kapitull, ne do të diskutojmë dhe përpiqemi për ta zgjidhur këtë kontradiktë, në dukje, në mënyrë që t'i përgjigjemi pyetjes lidhur me çështjen: "Si shpjegohet që Pejgamberi a.s. e ndalon çdo formë të namazit pas ikindisë, nëse ai personalisht është falur me raste?"

Në këtë kapitull gjithashtu do të diskutojmë nëse do të ishte apo jo e lejueshme për dikë tjetër, përveç të Dërguarit të Allahut a.s. që ta falë namazin në atë kohë. Në vazhdim do të punojnë për të sqaruar gjykimin fetar [sher'i] lidhur me këto rekate pas ikindisë dhe për të sjellë në dritë nëse ndalimi i mësipërm është me të vërtetë i përgjithshëm apo më tepër i kufizuar nga rrethana të veçanta.

Mendimet e ndryshme

Imam Ebu Hanife është i mendimit se nuk është e lejuar për një musal-li që të falë dy rekate përshëndetje për xhaminë sapo futet në xhami [tehijetul mesxhid] apo ndonjë vepër tjetër vullnetare [nafile], pasi ai e ka falur namazin e ikindisë. Megjithatë, sipas Imamit, të falësh namazet e humbura [kada'] është e lejueshme. Mendimi i disa të tjerëve është se ndalohet falja e namazit nafile pas ikindisë, por lejohet falja e namazeve të humbura ose disa nafileve që kryhen për një arsye të veçantë, siç janë namazi i xhenazes, tehijetul mesxhid, apo dy rekate pas abdesit.

Dallimet e mësipërme të mendimit na informojnë se, koha pas namazit të ikindisë, është ajo në të cilën nga secili grup pranohet se ndonjë formë adhurimi ose ndonjë tjetër është e papëlqyeshme.

Arsyeja për këtë është se ekzistojnë shumë hadithe, që ndalojnë namazin pas ikindisë; dhe është pikërisht për shkak të këtyre hadithëve ndalues se përse hanefitë i kanë ndaluar të gjitha format e namazeve nafile, që të falen në atë kohë. Megjithatë, ka hadithe të tjerë që flasin se Pejgamberi a.s. ka falur dy rekate pas ikindisë. Këto hadithe duket se janë në kundërshtim me ato që në mënyrë specifike e ndalojnë atë, për këtë arsye, së pari do t'i analizojmë këto hadithe, që të nxjerrim një kuptim më të hollësishëm të këtij konflikti të dukshëm.

Studimi i hadithëve që duket sikur janë në kontradiktë

Transmetimet kontradiktore janë dy llojesh, ato që përshkruajnë Pejgamberin a.s. duke falur namaz pas ikindisë vetëm një herë, (duke nënkuptuar se ai nuk e ka përsëritur më), dhe ato që tregojnë se Pejgamberi a.s. i ka kryer këto dy rekate rregullisht. Të dy llojet e transmetimeve adresohen në këtë kapitull.

1- Aishja r.a. tregon: "*I Dërguari i Allahut a.s.* [një rast] *humbi dy rekate para namazit të Ikindisë kështu që pas mbarimit të Ikindisë, ai i fali ato, pastaj asnjëherë nuk i fali më ato* [në atë kohë]."[295]

2- Një transmetim i ngjashëm i Umu Seleme r.a., është transmetuar nga Imam Ahmedi në Musnedin e tij.[296]

3- Ibn Abasi r.a. tranmeton: "*I Dërguari i Allahut a.s. fali dy rekate pas ikindisë, ndërsa disa sende* [për bamirësi] *kishin mbërritur* [për t'u shpërndarë] *dhe e kishin preokupuar atë nga falja e dy rekateve* [sunet] *pas dhuhrit* (drekës). *Kështu që ai i fali ato pas ikindisë, pastaj ai nuk e përsëriti më këtë.*"[297]

Nga tre transmetimet e mësipërme, mësojmë se dy rekatet pas namazit të ikindisë janë falur vetëm një herë nga Pejgamberi a.s. Të tre transmetimet qartësisht theksojnë se Pejgamberi a.s. po falte dy rekate të namazit sunet që ai kishte humbur pas drekës. Këto hadithe tregojnë se namazi pas ikindisë në asnjë mënyrë nuk ishte një namaz i veçantë që Pejgamberi a.s. e kryente rregullisht në atë kohë. Megjithatë, kjo është në kundërshtim me hadithet e mëposhtme, të cilët përmendin se Pejgamberi a.s. i ka falur dy rekatet pas ikindisë rregullisht.

4- Aishja r.a. transmeton: "*Sa herë që Pejgamberi a.s. vinte tek unë pas namazit të Ikindisë, ai do t'i falte dy rekate.*"[298]

5- Tranmetohet nga Ebu Seleme se ai e pyeti Aishen r.a. në lidhje me dy rekatet që Pejgamberi a.s. i falte pas Ikindisë. Ajo i tha atij se: "*Ai i falte ato para* [Ikindisë] *derisa një herë ka ndodhur t'i humbasë apo t'i harrojë për t'i kryer ato për shkak se ishte i zënë me diçka, kështu që ai i fali ato pas Ikindisë. Pastaj ai ka vazhduar që t'i falte ato,* [sepse] *sa herë që ai do të kryente ndonjë adhurim* [të ri, një herë]*, ai do të vazhdonte ta kryente atë rregullisht.*"[299]

6- Aishja r.a. transmeton se: "*Pejgamberi a.s. asnjëherë nuk i ka neglizhuar dy rekatet pas Ikindisë kur ai ishte në shoqërinë e saj.*"[300]

Këto hadithe na tregojnë se i Dërguari i Allahut ka falur dy rekate mbi një bazë të rregullt. Ata thonë se sa herë që ai kryente adhurim të ri (një herë), ai do ta merrte atë për veten e tij dhe e vazhdonte atë rregullisht. Në këtë rast, ato ishin dy rekatet e drekës që ai po i falte dhe jo një namaz i ri, por meqenëse ai po i falte ato jashtë kohës së tyre të zakonshme, ai më pas ka vazhduar t'i falë ato rregullisht pas Ikindisë. Në të dy rastet, këto hadithe duket sikur janë në konflikt me grupin e parë të haditheve, që theksojnë se ai i fali dy rekatet pas ikindisë vetëm një herë. Në lidhje me këtë konflikt, në dukje, është përmendur si vijon.

Hafiz ibn Haxher transmeton se grupi i dytë i tre hadithe (4, 5 dhe 6) janë në një shkallë më të lartë të vërtetësisë sesa tre të parët. Kjo do të thotë se, sipas Ibn Haxherit, hadithet të cilat

---

295. Mu'xhem Et-Taberanij; Mexhmeuz-Zeuaid 2:223.
296. Mea'rif es-Sunen 2:135; Musned Ahmed 2:229.
297. Sunen et-Tirmidhij 1:45.
298. Sahih Buhari 1:83.
299. Sahih Muslim 1:277.
300. Sahih Muslim 1:277.

theksojnë se Pejgamberi a.s. i ka falur rregullisht dy regate, kanë një shkallë më të lartë të vërtetësisë sesa ato që përmendin se ai i fali ato ata vetëm një herë.

Për ta shpjeguar këtë çështje, është mjaft e vërtetë se transmetimi i Ibn Abasit r.a. (hadithi nr 3) është klasifikuar i shëndoshë [hasen] vetëm nga Imam Tirmidhiu, ndërsa të gjitha hadithet e përmendura pas tij janë ose nga Sahih Buhariu ose Sahih Muslimi dhe janë të gjithë autentikë [sahih]. Kështu, transmetimi i Ibn Abasit nuk mund të qëndrojë në krahasim (me të tjerët).

Së dyti, hadithi nr 1, që është transmetuar nga Aishja r.a., është thënë se ky hadith ka një transmetues me emrin Kattat, i cili është konsideruar gënjeshtar i madh [kedhdhab]. Për këtë arsye, ai është shumë i dobët që të qëndrojë kundër transmetimit tjetër autentik [sahih] të Aishes.

Megjithatë, hadithi i Umu Selemes (nr. 2) nuk është difektoz dhe si i tillë nuk mund të neglizhohet. Transmetimi thotë se Pejgamberi a.s. i fali dy rekatet pas ikindisë vetëm një herë dhe ky ia mohon atij kryerjen e tyre në çdo kohë tjetër. Kjo do të thotë se ne kemi një hadith të vetëm autentik [sahih] në kundërshtim me tre të tjerë të së njëjtës saktësi.

Kemi transmetimin e Aishes, që transmetohet nga Imam Buhariu dhe Muslimi, që janë pohues [muthbit] në atë se këto dy rekate kryheshin rregullisht nga Pejgamberi a.s. Dhe gjithashtu kemi hadithin sahih të Umu Selemes që thotë të kundërtën.

Për këtë arsye, kemi mbetur me dy tekste kundërshtues, të cilët të dy janë autentikë: një tekst negativ [menfij] (d.m.th. në mbështetje të ndalimit) dhe tjetri një tekst pohues [muthbit] (d.m.th. që nuk e mbështet ndalimin).

Hafiz Ibn Haxher el-Askalanij përpiqet t'i lidhë të dy llojet e transmetime duke vënë në fuqi një rregull nga parimet e bazave të hadithit [usulul hadith], i cili thotë se një tekst pohues [muthbit], duhet të ketë përparësi ndaj një teksti negativ [menfij] (d.m.th. një transmetim pohues ka më shumë përparësi se sa një i tillë negativ).

Ai arrin në përfundimin se meqenëse transmetimet e Aishes r.a. janë pohues, ata marrin përparësi mbi transmetimet negative të Umu Selemes r.a. Ai më tej thotë se pohimi i Aishes se Pejgamberi a.s. i ka kryer rregullisht dy rekatet pas ikindisë është në përputhje me njohuritë e saj personale për veprimet e tij, ndërsa mohimi i Umu Selemes ishte sipas vëzhgimit personal të saj në namazin e Pejgamberit a.s.

Shpjegimi i Hafiz Ibn Haxherit mund të ketë qenë përfundimtar, sepse duket se e ka zgjidhur konfliktin ndërmjet të dy llojeve të transmetimeve. Megjithatë, juristi i njohur dhe dijetari i hadithit, El-Alame Teki Uthmanij thotë në librin e tij Derse Tirmidhi (1:427) se një hadith në Sahihun e Muslimit kundërshton shpjegimin themelor të Hafiz Ibn Haxherit, se të dyja, Aishja r.a. dhe Umu Seleme r.a., kanë transmetuar nga vetë vëzhgimet personale. Hadithi në Sahihun e Muslimit tregon se njohuritë e Aishes r.a. në lidhje me faljen e këtij namazi nga Pejgamberi a.s., kanë qenë në fakt të mësuara nga Umu Seleme r.a.

7- Hadithi në vijim e shpjegon këtë në hollësi të mëtejshme: *Kurejbi transmeton se ai ishte dërguar nga Abdullah bin Abbasi, Abdu Rrahman bin Az'har dhe Misvar bin Mekreme r.a. tek Aishja r.a., bashkëshortja e Pejgamberit a.s. Ata e mësuan atë që t'i përcjellë asaj selamet e tyre, dhe ta pyeste atë në lidhje me faljen e dy rekateve pas ikindisë. Ata i thanë atij që t'i thotë asaj se ata ishin të informuar për namazin e saj (nafile pas ikindisë), ndërsa ne kemi dëgjuar se i Dërguari i Allahut a.s. e kishte ndaluar atë. Ibn Abbasi r.a. tha: Omeri r.a. dhe unë i ndalonim njerëzit nga kryerja e tyre.* Kurejbi thotë: "*Unë e vizitova atë dhe ia përcolla mesazhin e tyre. Ajo më tha që të pyesja Umu Seleme. Dola jashtë dhe i njoftova ata për atë që ajo më tha mua, kështu që ata më dërguan tek Umu Seleme me të njëjtat pyetje.*

Umu Seleme r.a. tha: "*E kam dëgjuar të Dërguarin e Allahut a.s. që ndalonte nga ato dhe pastaj e pashë atë t'i kryente ato* [personalisht]. *Herën e parë që i fali ato, ai kishte përfunduar ikindinë pastaj hyri në shtëpi ku ishin disa gra nga fisi Benu Haram me mua. Kështu që, kur ai filloi të falte namaz, unë i dërgova një vajzë të vogël*

dhe i thashë asaj të qëndronte në anën e tij dhe t'i thotë: 'O i Dërguari i Allahut, Umu Seleme thotë se ajo ka dëgjuar se Ti e ndalon faljen e këtyre dy rekateve, dhe tani ajo të sheh duke i falur ato.' Ajo gjithashtu i tha asaj (vajzës) *në qoftë se ai lëviz me dorën e tij atëherë kthehu te ne. Vajza shkoi tek ai dhe ai lëvizi dorën e tij dhe ajo u kthye. Kur ai e përfundoi namazin tha; 'Oj bija e Ibn Umejes* [Umu Seleme]. *Më pyetët në lidhje me dy rekatet pas Ikindisë. Një grup njerëzish nga fisi Abdul Kajs kishte ardhur tek unë... dhe nuk munda t'i fal dy rekatet pas drekës, kështu që këto ishin ato* [dy rekatet]."[301]

Ky hadith pa dyshim nënkupton që Umu Seleme r.a. ishte burimi i njohurive të Aishes r.a. në lidhje me faljen e dy rekateve pas ikindisë nga Pejgamberi a.s. Kjo është për shkak se Pejgamberi a.s. i ka kryer ato ndërsa ishte në shoqërinë e Umu Selemes r.a. dhe Aishja r.a. ishte në dijeni për këtë. Transmetimi në vijim e sqaron edhe më tej këtë:

8- Është transmetuar nga Abdurrahman bin Ebi Sufjan se *Muauije r.a. dërgoi një person tek Aishja r.a., për ta pyetur atë në lidhje me dy rekatet pas Ikindisë. Ajo u përgjigj se Pejgamberi a.s. nuk i kishte kryer ato në shoqërinë e saj, por Umu Seleme i kishte thënë asaj se ai i kishte falur ato, ndërsa ishte me të. Si pasojë, Muauije r.a. dërgoi dikë tek Umu Seleme. Ajo i tha: "Ai* [një rast] *i fali ato kur ishte tek unë dhe meqenëse nuk e kisha parë kurrë që ai t'i falte ato më përpara, e pyeta Atë: O i Dërguari i Allahut çfarë ishin dy rekatet që unë të pashë t'i falje pas ikindisë? Ti nuk i ke kryer kurrë ato më përpara. Ai u përgjigj: "Ato janë dy rekatet që unë* [zakonisht] *i fal pas drekës, por disa deve të mbledhura si bamirësi* [sadeka]*, ishin sjellë tek unë* [për shpërndarje]*, kështu që harrova t'i fal ato deri sa unë fala ikindinë* [d.m.th., pas së cilës kohë unë i kompletova ato]. *Kur unë u kujtova, mendova se nuk ishte e përshtatshme që t'i falja ato në xhami dhe të më shihnin njerëzit, kështu që unë i fala ato ndërsa isha me ty.*"[302]

Ky hadith, në bashkëpunim me atë të mëparshmin, në mënyrë të qartë përcakton se i Dërguari i Allahut a.s. fillimisht nuk e fali namazin në shoqërinë e Aishes r.a., por në shoqërinë e Umu Selemes r.a.

El-Alame Uthmanij shkruan se edhe pas hulumtimeve të gjera, ai ende nuk mund të gjejë një shpjegim përfundimtar për të larguar konfliktin e jashtëm ndërmjet këtyre transmetimeve. Megjithatë, ai thekson se pasi ka dhënë më shumë se disa mendime për këtë çështje, u qartësua se ndodhia e Pejgamberit a.s. kur i fali dy rekatet pas Ikindisë në fillim ndodhi në shoqërinë e Umu Selemes. Kjo është konfirmuar nga 'Aishja r.a. në të dy transmetimet (hadithet 7 dhe 8) e përmendura më lart.

Pas kësaj, përderisa tradita e Pejgamberit a.s. ishte vazhdimi i çdo praktike që ai fillonte, ai filloi t'i kryejë dy rekatet pas namazit të ikindisë në shoqërinë e Aishes në përditshmëri, por Umu Seleme r.a. nuk ishte në dijeni të kësaj. Kjo është ndoshta arsyeja pse ajo këmbënguli se ai nuk i falte ato përsëri pas këtij rasti dhe Aishja pohoi se ai gjithmonë i falte ato kur ishte në shoqërinë e saj. El-Alame Uthmanij del në përfundimin se ky duket të jetë shpjegimi më i mirë i mundshëm për të koordinuar hadithet dhe për të larguar kontradiktat.[303]

Deri në këtë pikë, diskutimi ka qenë për sa i përket dallimeve që janë gjendur në hadithet në lidhje me, se sa herë i Dërguari i Allahut a.s. i ka falur dy rekatet pas ikindisë. Tani vijmë në një tjetër pyetje të rëndësishme: Cili është vendimi për umetin lidhur me këto dy rekate pas ikindisë? Dijetarët mbajnë qëndrime të ndryshme për këtë temë.

Një grup pretendon se është sunet të falen dy rekate pas ikindisë edhe pse Pejgamberi a.s. i kishte ndaluar të gjitha namazet nafile në atë kohë. Ata citojnë transmetimet e Aishes r.a., të cilat u përmendën më sipër, si dëshmi për të mbështetur pretendimin e tyre.

---

301. Sahih Muslim 1:277.
302. Sherh Mea'nij el-Athar 1:302.
303. Derse Tirmidhij 1:428.

Ky grup pohon se meqenëse i Dërguari i Allahut a.s. i ka falur ato, është e lejuar edhe për të tjerët që ta bëjnë këtë gjithashtu. Megjithatë, dijetarët hanefi dhe shumë të tjerë, theksojnë se këto dy rekate nuk mund të konsiderohen një sunet i zakonshëm vetëm në bazë të këtyre haditheve. Në fakt, është ndalesë e urryer [mekruh tahrijmij] që të falen namaze (nafile) në atë kohë. Ka transmetime të tjera të shumta dhe arsye që në mënyrë të qartë e ndalojnë namazin pas ikindisë.

Një praktikë ekskluzive e të Dërguarit të Allahut

Arsyeja kryesore që Pejgamberi a.s. i fali dy rekatet pas ikindisë, siç theksojnë hadithet, ishte falja e dy rekateve sunet të humbura, të drekës (shih hadithin 7). Arsyeja për këtë është se ajo ishte një praktikë e veçantë e Pejgamberit a.s., që të falte çdo namaz sunet të humbur. Megjithatë, Ky nuk është shembull për pjesën tjetër të Umetit.

Për këtë arsye, i Dërguari i Allahut i fali dy rekatet e humbura sunet të drekës pas ikindisë; dhe më pas ka vazhduar të kryejë dy rekate shtesë çdo ditë pas ikindisë, që ishte për shkak të natyrës së tij të veçantë që ta vazhdonte një adhurim të ri edhe në qoftë se ai e kishte kryer atë vetëm një herë. Transmetime në vijim në mënyrë të qartë sigurojnë të njëjtin shpjegim.

9- Aishja r.a., pasi transmeton rastin në të cilin pejgamberi a.s. i fali dy rekate pas ikindisë, thotë: "*Sa herë që ai do të falte një namaz* [të ri] *një herë, ai do ta vazhdonte atë* [më pas në mënyrë të rregullt]."[304] Ky hadith tregon natyrën e veçantë të Pejgamberit a.s. Hadithet në vijim do ta bëjnë çështjen edhe më të qartë.

10- Aishja r.a. transmeton: "*Profeti a.s. do ta falte namazin pas Ikindisë, por e ndalonte atë* [për të tjerët]*, dhe ai agjëronte vazhdimisht* [juuasilu d.m.th. pa ngrënë për periudha të gjata] *por e ndalonte atë* [për të tjerët]."[305]

Ky hadith tregon qartë se ashtu siç Pejgamberi a.s. agjëronte vazhdimisht personalisht, dhe i ndalonte sahabet të bënin ashtu, ai gjithashtu i ndalonte të tjerët nga kryerja e dy rekateve pas Ikindisë, por personalisht i falte ato. Ky hadith është transmetuar nga Imam Ebu Daudi i cili nuk ka bërë ndonjë koment pas përmendjes së tij, që do të thotë se transmetimi është i fortë. Është e njohur në mesin e dijetarëve të hadithit, se sa herë që Imam Ebu Davudi ka heshtur për një hadith (d.m.th. nuk fliste për gradën e hadithit), kjo do të thotë se hadithi është i fortë.

11- Umu Seleme r.a., pasi e pa të Dërguarin e Allahut a.s., që i fali dy rekatet, e pyeti Atë. "*O i Dërguari i Allahut, a mund t'i falim edhe ne* [gjithashtu] *nëse na kalojnë kaza?. Ai tha jo.*"[306]

El-Alame El-Hejthemij thotë se ky hadith është transmetuar nga Imam Ahmedi në Musnedin e tij dhe Ibn Hibani në Sahihun e tij. Ai më tej thotë se transmetuesit në zinxhirin e Imam Ahmedit janë përmendur në zinxhirin e transmetimit të Sahihut të Buhariut.[307]

Nga hadithi i mësipërm, mësojmë se Umu Seleme r.a. ishte ndaluar që t'i falte rekatet sunet pas ikindisë nëse ndodhte që ajo t'i humbiste ato. Kjo tregon se kryerja e tyre ishte një praktikë e veçantë e të Dërguarit të Allahut a.s. Është transmetuar nga El-Alame El-Ajnij se Hatabi ka thënë: "*Ky namaz* [dy rekatet pas ikindisë] *është gjithashtu nga praktikat e veçanta* [khasa'is] *të Pejgamberit a.s.*" Ibn 'Ukajli ka thënë të njëjtën gjë.

---

304. Sahih Muslim 1:277.
305. Sunen Ebu Daud 1:182.
306. Sherh Mea'nij el-Athar 1:306.
307. Mexhmeuz-Zeuaid 2:223.

Të gjitha transmetimet e mësipërme çojnë në të njëjtin përfundim se falja e dy rekateve pas ikindisë ishte në të vërtetë praktikë e veçantë e të Dërguarit të Allahut a.s., dhe si e tillë, nuk është ligjëruar si sunet. Kjo është konfirmuar nga fakti se shumë transmetime, në fakt, ndalonin çdo formë të namazit nafile në atë kohë.

Hadithet që ndalojnë namazin pas Ikindisë

1- Ebu Seid el-Hudrij r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Nuk ka namaz* [nafile] *pas sabahut derisa të lindë dielli, dhe as pas ikindisë deri sa të perëndojë dielli.*"[308]

2- Amr bin Abese r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Faleni namazin e sabahut, pas kësaj mos falni asnjë namaz ndërkohë që lind dielli, deri sa të dalë plotësisht. Dhe faleni namazin e ikindisë, pastaj mos falni namaz deri sa të perëndojë dielli.*"[309]

3- Ibn Abasi r.a. transmeton se "*Pejgamberi a.s. e ndaloi të falurit pas ikindisë.*"[310]

4- Është transmetuar në lidhje me Ali bin Ebi Talib r.a. se: "*Ai fali dy rekate pas Ikindisë rrugës për në Mekë. Omeri r.a. e thirri atë dhe i shprehu zemërimin e tij duke i thënë: 'Pasha Allahun, ti je në dijeni se i Dërguari i Allahut (a.s.) na ka ndaluar nga kryerja e tyre'.*"[311]

5- Aliu r.a. transmeton se: "*Pejgamberi a.s. i falte dy rekate pas çdo namazi përveç pas sabahut dhe ikindisë.*"[312]

6- Aishja r.a. transmeton se: "*Pejgamberi a.s., asnjëherë nuk falte ndonjë namaz pa e shoqëruar atë me dy rekate, me përjashtim të sabahut dhe ikindisë, rast në të cilin ai do t'i falte dy rekate para tyre.*"[313]

7- Muauie bin Ebi Sufjan r.a. mbajti një fjalim duke thënë: "*O njerëz! Ju falni një namaz të tillë të cilin ne kurrë nuk e kemi parë të Dërguarin a.s., ta falte, pavarësisht se kemi qëndruar në shoqërinë e tij. Ai i ka ndaluar dy rekatet pas ikindisë.*"[314]

8- Saib bin Jezijd r.a. transmeton se ai e pa Omerin r.a. të godiste Munkedirin për faljen e namazit pas ikindisë.[315]

9- Abdullahu r.a. transmeton se: "*Omeri r.a. nuk e pëlqente namazin pas ikindisë, dhe unë nuk pëlqej atë që çfarë Omeri nuk pëlqen.*"[316]

10- Xhebele bin Suhejm transmeton*:* "*Kam dëgjuar Ibn Omerin r.a. që transmeton se ai e ka parë* [babanë i tij] *Omerin r.a. të godiste një person në qoftë se ai e shihte atë të falte namaz pas ikindisë, derisa personi ta ndërpriste namazin e tij.*"[317]

---

308. Sahih Buhari 1:82-83.
309. Sahih Muslim.
310. Sunen en-Nesaij 96.
311. Sherh Mea'nij el-Athar 1:303.
312. Sherh Mea'nij el-Athar 1:303.
313. Sherh Mea'nij el-Athar 1:304.
314. Sherh Mea'nij el-Athar 1:304.
315. Sherh Mea'nij el-Athar 1:304.
316. Sherh Mea'nij el-Athar 1:304.

11- Tausi transmeton se ai e pyeti Abdullah bin Abasin r.a. në lidhje me dy rekatet pas ikindisë. Ai e ndaloi atë dhe lexoi: "*Nuk i takon asnjë besimtari apo besimtareje të vërtetë që, kur Allahu dhe i Dërguari i Tij vendosin për një çështje, ata të kenë të drejtë të zgjedhin në atë çështje të tyren. Kush e kundërshton Allahun dhe të Dërguarin e Tij, ai me siguri ka humbur.*[318]"[319]

Përfundim

Rezultati i këtij diskutimi mund të përmblidhet si më poshtë. Ekzistojnë disa transmetime konfliktuale, të cilat përmendin se Pejgamberi a.s. ka falur namaz pas ikindisë. Disa hadithe të sakta tregojnë se ai e bëri këtë vetëm një herë dhe të tjerë hadithe të saktë tregojnë se ai i fali ato rregullisht. Për të larguar kontradiktën ndërmjet transmetimeve dhe për të shpjeguar realitetin e gjendjes hanefitë kanë dalë në përfundimin se kjo ishte një praktikë e veçantë e Pejgamberit a.s.

Pejgamberi a.s. i kishte kryer ato fillimisht vetëm për të zëvendësuar dy rekatet sunet të drekës, të cilët ai i kishte humbur për shkak se ishte me disa të ftuar. Ai më pas filloi t'i falë rregullisht dy rekatet pas ikindisë, siç ishte zakoni i tij i veçantë për ta vazhduar çdo formë të adhurimit që ai e fillonte. Hadithe të shumta janë paraqitur për ta mbështetur këtë shpjegim.

Për më tepër, ato që u theksuan më lart gjithashtu janë një numër i madh i transmetimeve që, në mënyrë eksplicite, ndalojnë faljen e namazit pas ikindisë. Në dritën e kësaj dëshmie me peshë, dijetarët hanefi kanë arritur në përfundimin se mendimi më i fortë dhe më i saktë, në lidhje me namazet nafile pas ikindisë, është se janë të ndaluara.

Sa për ato hadithe të cilat janë treguar më përpara për të provuar lejimin e përgjithshëm të namazit pas ikindisë, ata nuk mund të pranohen si provë për lejueshmërinë e tyre, sepse ato vetëm sa sqarojnë një veprim të veçantë të Dërguarit të Allahut a.s.

---

317. Sherh Mea'nij el-Athar 1:304.
318. Kur'ani, El-Ahzab 33: 36.
319. Sherh Mea'nij el-Athar 1:304.

X

Namazi (nafile) gjatë hytbes së xhumasë

I Dërguari i Allahut a.s. ka udhëzuar se sa herë që një person hyn në xhami, ai duhet të falë dy rekate para se të ulet. Ky namaz është quajtur tehijetul-mesxhid [përshëndetje për xhaminë] dhe ai është një namaz sunet. Megjithatë, këto dy rekate nuk duhet të falen në kohët në të cilat namazi është i papëlqyeshëm [mekruh]. Ligji islam ka përcaktuar kohët në vijim si të papëlqyeshme.

1- Pas namazit të sabahut deri sa të lindë dielli.
2- Pas namazit të ikindisë deri në perëndim të diellit.
3- Nga fillimi i lindjes së diellit deri sa të arrijë gjatësia sa një shtizë mbi horizont [d.m.th. kur një distancë e barabartë me diametrin e diellit shfaqet ndërmjet diellit dhe horizontit].
4- Nga koha kur dielli është në pikën e tij më të lartë [zenit] në qiell deri sa të lëvizë.
5- Kur dielli ndërron ngjyrën në të verdhë para perëndimit të diellit deri sa të perëndojë.

Për këtë arsye, rekomandohet që falja e namazit tehijjetul mesxhid (kur hyjmë në xhami), të falet në çdo kohë tjetër përveçse në kohët e përmendura më lart. Megjithatë ka një përjashtim tjetër nga ky rregull i përgjithshëm. Meqenëse i Dërguari i Allahut a.s. ndaloi çdo formë namazi apo bisede gjatë hytbes së xhumasë, nuk është e lejuar që një person të falë dy rekate me të hyrë në xhami, ndërsa hytbeja është në vazhdim. Ky është mendimi i hanefive dhe i shumë të tjerëve.

Disa dijetarë thonë se nëse një person hyn në xhami në një kohë të tillë duhet t'i kryejë dy rekate para se të ulet, dhe të dëgjojë predikimin e imamit. Ata shkojnë aq larg sa që e përcaktojnë atë një vepër të dëshirueshme edhe në atë kohë.

Ai që vijon është një diskutim në lidhje me këtë çështje. Ai kërkon të përcaktojë metodën e saktë që një person duhet të ndjekë kur të hyjë në xhami gjatë hytbes së xhumasë. Provat e përdorura nga shkolla hanefite për të vërtetuar ndalimin e faljes së namazit, ndërsa hytbeja është në vazhdim, do të paraqiten së pari, pas së cilave do të analizojmë disa transmetime që duken si kontradiktorë dhe janë përdorur për të provuar lejueshmërinë e namazit në këtë kohë.

Kur'ani për këtë çështje

Allahu xh.sh. thotë: "**Kur lexohet Kur'ani, ju dëgjoni atë (me vëmendje) dhe heshtni, në mënyrë që të mëshiroheni**."[320] Siç kemi diskutuar më herët në kapitullin 3, "Leximi pas Imamit", ky ajet është shpallur në lidhje me namazin (dhe sipas disa mendimeve, edhe në lidhje me hytben gjithashtu).

Meqenëse hytbeja është krahasuar me namazin dhe meqë në të lexohen ajetet e Kur'anit, urdhrin e këtij vargu duhet ta zbatojmë edhe për hytben gjithashtu; që do të thotë se një person duhet të qëndrojë i heshtur gjatë hytbes dhe të dëgjojë me vëmendje atë që po thuhet. Kjo gjithashtu do të thotë që personi nuk duhet të angazhohet në namaz gjatë hytbes.

---

320. Kur'an, El-A'raf 7:204.

Është transmetuar nga Omeri r.a. se: "*dy hytbet e xhumasë janë të barabarta me dy rekatet e namazit*". Kjo është ndoshta arsyeja pse rekatet e namazit të xhumasë janë vetëm dy, ndërsa rekatet e drekës janë katër. Ai thotë: "*Hytbeja është e barabartë me dy rekate, prandaj kushdo që e humbet hytben duhet të falë katër rekate* [të drekës] *në vend të saj.*"[321]

Duhet të rikujtojmë se ky ishte mendimi i tij personal, dhe vendimi i shumicës së dijetarëve është se një person duhet t'i bashkohet dy rekateve me xhemat të xhumasë, me imamin edhe nëse ndodh të humbasë hytben.

Meqenëse hytbeja është e ngjashme me namazin, dilet në përfundim se dikush duhet heshtë dhe të dëgjojë me kujdes, ndërsa hytbeja është në vazhdim, ashtu siç duhet të bëjë dikush ndërsa është në namaz. Urtësia e ndalimit e të gjitha formave të namazit, dhikrit, lutjes, madje edhe e urdhërimit në të mirë dhe e ndalimit nga e keqja, i cili është i lejuar në të gjitha rastet e tjera, është për faktin se në qoftë se një person angazhohet në namazin e tehijjetul-mesxhid apo çfarëdolloj adhurimi tjetër, ndërsa hytbeja është në vazhdim, ai nuk do të jetë në gjendje për të dëgjuar me vëmendje predikimin e imamit.

Hadithet për këtë çështje

1- Ebu Hurejra r.a. transmeton se i Dërguari i Allahut a.s. ka thënë: "*Kushdo që thotë: 'hesht', ndërsa imami mban hytben, ai e ka humbur* [shpërblimin e tij]."[322]

2- Ebu Hurejra r.a. transmeton nga i Dërguari i Allahut (a.s.) se ka thënë: "*Kur i thoni: "hesht" shokut tuaj, në ditën e xhuma, ndërsa imami po mban hytben, e keni humbur* [shpërblimin tuaj]."[323]

Përderisa të kujtuarit e një personi tjetër që të heshtë gjatë hytbes së xhumasë, është ndaluar nga këto hadithe, po kështu, edhe namazi i tehijjetul mesxhid, i cili është një vepër vullnetare [nafile], duhet të ndalohet, ndërkohë që është duke u mbajtur hytbeja e xhumasë. Hadithet në vijim e sqarojnë më tej këtë përfundim.

3- Abdullah bin Omeri r.a. transmeton se ai e ka dëgjuar të Dërguarin e Allahut a.s. të thotë*:* "*Kur ndonjëri prej jush hyn në xhami dhe e gjen imamin në minber* [duke mbajtur hytben]*, atëherë asnjë namaz apo bisedë* [nuk lejohet] *derisa të përfundojë imami.*"[324]

Ky hadith në vetvete mund të jetë klasifikuar nga disa si difektoz për shkak të transmetuesit në zinxhirin e tij, Ejjub bin En-Nahik. Ekzistojnë kritika të ndryshme ndaj tij. Disa dijetarë të hadithit e kanë quajtur të besueshëm, ndërsa të tjerë e kanë quajtur atë të dobët. Megjithatë, pavarësisht kësaj, ka shumë aspekte të tjera, të cilat e përforcojnë pranueshmërinë e tij.

Ibn Ebi Shejbe ka rrëfyer disa transmetime të tjera të Ibn Omerit r.a. (transmetuesi i këtij hadithi), të cilat tregojnë se mendimi dhe praktika personale e Ibn Omerit r.a. ishte në përputhje me transmetimin e tij. Kjo shton forcën e këtij transmetimi.

Një nga parimet e shkencës së hadithit [usulul hadith] është se çdo transmetim i mbështetur nga praktika e vazhdueshme e sahabeve dhe tabi'inëve do të siguronte mjaftueshëm forcë, që do të përdorej si provë. Kjo do të thotë se, mesazhi i hadithit të mësipërm, pavarësisht nga kritikat e ngritura në zinxhirin e tij, mund të pranohet. Fakti se ka shumë hadithe të tjerë, të saktë, që japin të njëjtin mesazh, si hadithi më sipër, e bën atë edhe më të ligjshëm për t'u përdorur si provë.

---

321. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:128; Musannaf Abdurrezak.
322. Sunen et-Tirmidhij 1:114.
323. Sahih Muslim 1:281; Sherh Mea'nij el-Athar.
324. Mexhmeuz-Zeuaid 2:184.

Ne do të shohim, në paragrafët në vijim, se ky nuk ishte një mendim i izoluar, por, për më tepër, ishte mendimi i një numri të konsiderueshëm sahabesh.

4- Është transmetuar nga Selman el-Farisij r.a. se Pejgamberi a.s. ka thënë*:* "*Kush lahet ditën e xhuma dhe pastrohet sa të mundet, pastaj lyen flokët me vaj, ose parfumohet me një erë të mirë që gjendet në shtëpi, pastaj niset për në xhami dhe nuk i ndan dy vetë të ulur pranë njëri-tjetrit* [duke u ulur mes tyre]*, pastaj fal aq sa i ka bërë detyrim Allahu atij dhe dëgjon në heshtje të plotë kur imami mban fjalën e caktuar, atij, padyshim, do t'i falen gjynahet nga xhumaja aktuale deri në xhumanë e ardhshme.*"[325]

5- Një transmetim i ngjashëm i Ebu Hurejres r.a. në Sahihun e Muslimit ka këtë variant: "*... dhe kryen atë që është urdhëruar për të, pastaj qëndron në heshtje derisa imami përfundon hytben e tij ...*"[326]

6- Një tjetër transmetim i Ebu Hurejres r.a. dhe Ebu Seid El-Hudrij r.a. përmban variantin vijues: "*... dhe fal atë që Allahu xh.sh. ka caktuar për të, pastaj qëndron në heshtje kur del imami ...*"[327]

7- Nubejshe el-Hudhelij r.a. transmeton nga i Dërguari i Allahut a.s.: "*Kur një mysliman merr gusl* [rituali i larjes] *ditën e xhuma, hyn në xhami pa shqetësuar askënd; dhe nëse ai sheh se imami nuk është paraqitur ende, angazhohet në namaz për aq kohë sa të jetë e mundur; dhe nëse ai sheh se imami është i pranishëm, ulet në heshtje dhe dëgjon me vëmendje derisa imami të përfundojë namazin e xhumasë.*"[328]

Imam El-Hejthemij thotë në lidhje me hadithin e mësipërm se "Imam Ahmedi e ka transmetuar këtë hadith dhe transmetuesit e tij janë po ato të Buhariut me përjashtim të mësuesit të imam Ahmedit, i cili është i besueshëm."[329]

Asnjëri prej haditheve të mësipërme nuk përmend se është e virtytshme apo madje dhe e lejuar të falet namaz pasi imami është në minber (për të mbajtur hytbe). Arsyeja e këtij ndalimi është theksuar më herët; kjo për shkak të pamundësisë së musaliut që t'i kushtojë vëmendje hytbes së imamit dhe dëgjimit të ajeteve të Kur'anit, me të cilat ai ilustron fjalët e tij.

Mendimi i Sahabëve dhe i Tabi'inëve për këtë çështje

1- Është transmetuar nga Abdullah bin Abasi dhe Ibn Omeri r.a. se ata urrenin çdo namaz apo bisedë në ditën e xhuma pasi imami kishte mbërritur [për hytbe].[330]

2- Është transmetuar nga Ibn Omeri r.a. se ai falte namaz ditën e xhuma, dhe kur imami, mbërrinte për hytbe ai e ndërpriste namazin.[331]

3- Ukbe bin Amir është transmetuar të ketë thënë se të falësh namaz ndërkohë që imami është në minber tregon mosbindje [ma'sije].[332]

4- Transmetohet nga Ibn Shihab Ez-Zuhrij se një person [i cili hyn në xhami ditën e xhuma, ndërkohë që imami mban hytben] duhet të ulet dhe të mos falë asnjë namaz.[333]

---

325. Sahih Buhari 1:122; Sherh Mea'nij el-Athar 1:369.
326. Sahih Muslim 1:283.
327. Sunen Ebu Daud 50.
328. Musned Ahmed.
329. Mexhmeuz-Zeuaid 2:171.
330. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:124.
331. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:124.
332. Sherh Mea'nij el-Athar 1:370.

5- Është transmetuar nga Halid el-Hadh-dha se Ebu Kilabe hyri në xhami ndërsa imami po mbante hytben. Ai u ul dhe nuk fali asnjë namaz.[334]

6- Ebu Malik el-Kuradhij transmeton se "e ulura" e imamit në minber sinjalizon fundin e çdo lloj namazi dhe "hytbeja" (fjala e tij) sinjalizon fundin e të gjitha bisedave.[335]

7- Ibrahim en-Nekh'ai thotë: El-Alkame u pyet: "A flisni ju ndërkohë që imami mban hytben, apo pasi ai ka ardhur [për ta mbajtur atë]?" Ai tha jo.[336]

8- Është transmetuar nga Muxhahidi se nuk pëlqente të falte namaz, ndërkohë që imami mbante hytben.[337]

Një tjetër pikë e rëndësishme është se, transmetohet se edhe engjëjt i mbyllin regjistrat e tyre sapo fillon hytbeja. Hadithet në vijim na tregojnë se, sapo imami fillon hytben, engjëjt i mbyllin regjistrat e tyre për të dëgjuar hytben.

9- Është një transmetim i Ebu Hurejres r.a. në Sahihun e Buhariut, si edhe në koleksionet e tjera, në lidhje me engjëjt që regjistrojnë emrat dhe kohën e njerëzve që vijnë për hytbe të xhumanë. Nga fundi i këtij hadithi, Pejgamberi a.s. thotë: "*Pas kësaj, kur imami del (për hytbe), engjëjt i mbyllin regjistrat e tyre dhe fillojnë të dëgjojnë këshillën* [hytben]."[338]

10- Një transmetim nga Ebu Umame r.a. thotë: "*Kur imami shfaqet* (për hytbe)*, regjistrat* [e engjëjve] *lihen mënjanë.*"[339]

11- Një transmetim nga Ebu Seid el-Hudrij r.a. thotë: "*Kur muezini thërret* [ezanin] *për namaz dhe imami ulet në minber, regjistrat* [e engjëjve] *mbyllen dhe ata hyjnë në xhami dhe dëgjojnë me vëmendje këshillën* [përkujtimin]."[340]

12- Në komentin e tij të Sahihut të Muslimit, Imam En-Neueuij ka thënë praktika e Omerit ishte e njëjtë (d.m.th. që nuk ka namaz gjatë hytbes), Osmanit dhe Aliut r.a.[341]

13- El-Alame Esh-Sheukanij thotë se eksperti i njohur i hadithit Zejnudin El-'Irakij ka transmetuar të njëjtën praktikë nga Muhamed bin Sirijn, El-Kadij Shurejh, Ibrahim en-Nekh'ai, Katade dhe Ez-Zuhrij.

14- Ibn Ebi Shejbe e ka transmetuar gjithashtu këtë mendim nga Seid bin El-Musejjib, Muxhahidi, 'Atau dhe 'Urue bin Zubejr.

---

333. Sherh Mea'nij el-Athar 1:369.
334. Sherh Mea'nij el-Athar 1:369.
335. Sherh Mea'nij el-Athar 1:370.
336. Sherh Mea'nij el-Athar 1:370.
337. Sherh Mea'nij el-Athar 1:370.
338. Sahih Muslim 1:283; Sahih Buhari 1:127; Sunen en-Nesaij 205.
339. Mexhmeuz-Zeuaid 2:177.
340. Mexhmeuz-Zeuaid 2:177.
341. Sherh Sahih Muslim 1:288.

Këto transmetime nxjerrin në pah dhe vërtetojnë më shumë mendimin e hanefive për çështjen e namazit gjatë hytbes së xhumasë. Mendimi i tyre është se nuk lejohet të falet namaz, ndërkohë që hytbeja është në vazhdim.

Shqyrtim haditheve në dukje kontradiktorë

1-Xhabiri r.a. transmeton: "*Erdhi Sulejk el-Gatafanij në xhuma dhe u ul, ndërkohë që Pejgamberi a.s. po mbante hytben. Pejgamberi a.s. e urdhëroi atë që të ngrihej dhe të falte dy rekate të shkurtra.*"[342]

Ky hadith është përdorur nga ata që pretendojnë se është e lejuar që të falen dy rekatet gjatë hytbes. Kjo megjithatë është shumë e vështirë për t'u pranuar për shkak të arsyeve të mëposhtme:

a- Ky hadith nuk mund të qëndrojë si dëshmi se lejohet të falet namaz në kohën e hytbes, sepse ai flet për një rast të vetmuar dhe të izoluar. Ka ndodhur vetëm një herë kur Pejgamberi a.s. ka urdhëruar dikë që të ngrihet dhe të falë dy rekate gjatë hytbes. Në fakt, ka një numër transmetimesh, të cilat thonë se Pejgamberi a.s. i ka urdhëruar njerëzit të ulen gjatë hytbes.

Ekziston një hadith në lidhje me një banor shkretëtire [beduin], i cili kishte ardhur tek i Dërguarit i Allahut a.s. dhe ankohej për thatësirë, pastaj kishte ardhur një javë më vonë për t'u ankuar në lidhje me përmbytjet e rënda. Ky person arriti në kohën e hytbes së xhumasë, por Pejgamberi a.s. nuk e urdhëroi atë të falte dy rekate.

Enesi r.a. transmeton: "*Një person hyri* [në xhami] *një ditë xhumaje nga dera përballë minberit mbi të cilin Pejgamberi a.s., ishte duke mbajtur hytben. Ai qëndroi përballë Pejgamberit a.s. dhe tha: 'O i Dërguari i Allahut, pronat janë shkatërruar dhe rrugët janë të bllokuara. Lutju Allahut që të na sjellë shiun.' Transmetuesi thotë se Pejgamberi a.s. i ngriti duart dhe u lut: "O Allah, na sill shi." Filloi të binte shi dhe pasha Allahun, ne nuk e pamë diellin për një javë. Pastaj, personi erdhi nëpërmjet së njëjtës derë xhumanë tjetër, ndërsa Pejgamberi a.s. po mbante hytben. Ai qëndroi përballë me të Dërguarin a.s. dhe i tha: 'O i Dërguari i Allahut, pronat janë shkatërruar dhe rrugët janë të bllokuara. Lutju Allahut që ta ndalojë shiun'.*"[343]

Një transmetim tjetër na tregon se Pejgamberi a.s. njëherë pa një person i cili gjatë hytbes po kapërcente mbi shpatullat e njerëzve. Pejgamberi a.s. i tha atij: "*Ulu, sepse i ke bezdisur* [njerëzit]."[344]

Është mjaft e qartë se Pejgamberi a.s. nuk e urdhëroi atë që të falte ndonjë namaz, por i tha që të ulej në moment. Në një tjetër transmetim të Xhabirit r.a. thuhet: "[Në një rast] *I Dërguari i Allahut po qëndronte në minber dhe tha: "Uluni". Ibn Mes'udi r.a.* [i cili sapo kishte hyrë] *u ul menjëherë te dera e xhamisë. Kur pejgamberi a.s. e pa atë tha: "Afrohu o Abdullah bin Mes'ud".*"[345]

Përsëri, Pejgamberi a.s. nuk e urdhëroi atë të falë namaz, por në vend të kësaj i tha atij të afrohet dhe të ulet.

Një hadith në Sahihun e Muslimit thotë: "*Omeri r.a. njëherë po mbante hytben kur erdhi Uthmani r.a. Omeri r.a. e qortoi atë se pse ai nuk kishte kryer larjen e përgjithshme të trupit* [gusul]*, por nuk e urdhëroi atë të falte ndonjë namaz.*"[346]

Asnjë nga këto raste nuk tregojnë urdhërim për namaz, ndërsa hytbeja është në vazhdim. Në fakt, ata udhëzojnë se personi duhet të ulet ndërkohë që imami është duke ligjëruar, e cila dëshmon se rasti në të cilin Pejgamberi a.s., e urdhëroi Sulejk el-Gatafanin të ngrihej dhe të falte dy rekate ishte për shkak të një arsyeje tjetër. Hadithi i Sulejkut r.a. për këtë arsye nuk mund të përdoret për të provuar lejueshmërinë e namazit gjatë namazit të xhumasë. Ngjarja e plotë e rastit të Sulejk el-

342. Sahih Muslim 1:287.
343. Sahih Buhari 1:137.
344. Sunen en-Nesaij 207; Ebu Daud.
345. Sunen Ebu Davud 156.
346. Sahih Muslim 1:280.

Gatafanit është si vijon: "*Njëherë, ndërkohë që i Dërguari i Allahut a.s. ishte ulur në minber duke pritur për të filluar hytben, një sahabij i quajtur Sulejk bin Hudba el-Gatafani r.a., që kishte një veshje shumë të vjetër dhe të grisur, hyri në xhami. Pejgamberi a.s., pasi e pa gjendjen e varfërisë që e kishte goditur, e urdhëroi atë që të ngrihet dhe të falet. Ai e bëri këtë në mënyrë që njerëzit e tjerë të mund të shihnin gjendjen e tij. Pejgamberi a.s. qëndroi i heshtur derisa ai mbaroi namazin, pastaj, pasi ai pa se sahabet e tjerë e kishin drejtuar shikimin tek ai* (Sulejku)*, ai i inkurajoi që të kontribuojnë për të, gjë të cilën ata e bënë me zemërgjerësi*."

Mund të shihet qartësisht se ky ishte një rast shumë i veçantë, në të cilin i Dërguari i Allahut a.s. e urdhëroi Sulejkun r.a. të ngrihej në këmbë dhe të falej, në mënyrë që gjendja e tij të bëhej e njohur te sahabet. Si pasojë, ky urdhër nuk mund të klasifikohet si përgjithësisht i zbatueshëm përderisa është thënë vetëm një herë dhe veçanërisht këtij sahabiu.

b- Shpjegimi i mësipërm duhet të jetë i mjaftueshëm për të kuptuar natyrën e vërtetë të rastit. Një shpjegim tjetër i përmendur nga disa dijetarë është se Pejgamberi a.s. e urdhëroi të falë namaz përpara hytbes dhe pastaj ka pritur në heshtje deri sa sahabiu e përfundoi namazin. Pejgamberi a.s. nuk ka lexuar (Kur'an) dhe nuk ka thënë asgjë, ndërkohë që Sulejku r.a. falte namaz, siç kuptohet nga një hadith në Sahihun e Muslimit: "*Sulejk el-Gatafani r.a. hyri në xhami ditën e xhuma, ndërsa i Dërguari i Allahut a.s. ishte ulur në minber* [dhe nuk e kishte filluar akoma hytben]."[347]

Është një fakt i vërtetuar se i Dërguari i Allahut a.s. i mbante hytbet e tij në këmbë. Prandaj, arsyeja që ai ishte ulur (siç thekson transmetimi), do të thotë se ai nuk e kishte filluar ende hytben; kështu që namazi i Sulejkut nuk është falur gjatë hytbes së Pejgamberit a.s., por para saj. Kjo çështje është vërtetuar më tej nga përfshirja e këtij transmetimi nga Imam Nesaiu në një kapitull të titulluar "Kapitulli mbi namazin para hytbes". Kjo tregon qartë se sipas Imam Nesaiut, ky rast ka ndodhur para se hytbeja të kishte filluar.

c- Megjithatë ekzistojnë disa transmetime, që tregojnë se Pejgamberi a.s. e kishte filluar hytben kur Sulejku r.a. hyri në xhami. Kuptimi i këtyre transmetimeve është se, ai ishte gati për të filluar hytben kur Sulejku r.a. hyri në xhami.

d- Ekzistojnë gjithashtu edhe transmetime të tjera, të cilat përmendin se i Dërguari i Allahut a.s. e ndërpreu hytben e tij dhe qëndroi i heshtur derisa Sulejku e përfundoi namazin. Transmetimi në Musannaf Ibn Ebi Shejbe përmban fjalët e mëposhtme:

"*Pejgamberi a.s. kur e urdhëroi sahabiun të falte dy rekate, e ndërpreu hytben e tij derisa ai i mbaroi dy rekatet.*"[348]

Transmetimi i Darukutnit përmban fjalët vijuese: "*Enesi r.a. tregon se një person nga fisi Kajs hyri* (në xhami) *ndërkohë që Pejgamberi a.s. ishte duke mbajtur hytben. I Dërguari a.s. i tha atij që të ngrihet dhe të falë dy rekate dhe e ndërpreu ligjërimin derisa personi e përfundoi namazin e tij.*"[349]

Kjo do të thotë se sahabiu e kishte përfunduar namazin e tij dhe nuk po falej më ndërkohë që Pejgamberi a.s. po mbante hytben e tij.

e- Përsëri një tjetër shpjegim për këtë rast është se, meqenëse Pejgamberi a.s. e kishte ndërprerë hytben e tij dhe filloi të bisedonte me të, ndalimi i bisedës ose i namazit u hoq dhe Sulejku nuk duhej t'i përmbahej urdhrit "*qëndro i heshtur dhe dëgjo*". Prandaj, që ai të falte dy rekate, ndërkohë që i Dërguari a.s. qëndroi i heshtur (dhe e priti atë), ishte e lejuar. Ibn El-Arabij ka dhënë këtë shpjegim duke e cilësuar atë më të saktin.

---

347. Sahih Muslim 1:287.
348. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:110.
349. Sunen Ed-Darekutnij 2:15.

f- Është përmendur tashmë se Pejgamberi a.s. e urdhëroi Sulejkun të ngrihet dhe të falë namazin, në mënyrë që të ekspozohej gjendja dhe varfëria e tij ekstreme para sahabeve. Në këtë drejtim, një transmetim në Sunenin e Tirmidhiut dhe Nesaiut, nga Ebu Seidi r.a. thotë: "*Një person hyri në xhami në një gjendje të lënë pas dore.*"[350]

g- Një tjetër pikë, që nuk duhet të neglizhohet këtu, është se që dy rekatet të konsiderohen tehijjetul mesxhid, ata duhet të falen menjëherë pas hyrjes në xhami dhe para se të ulesh.

Megjithatë, ne gjejmë në disa versione të këtij transmetimi se Sulejku r.a. ishte ulur pasi ai kishte arritur, pas së cilës Pejgamberi a.s. e kishte urdhëruar atë që të ngrihej dhe të falej. Transmetimi në Sahih Muslim thotë: "*Ngrihu dhe falu!*"[351]

Në një tjetër transmetim thuhet: "*Sulejku u ul pa u falur dhe Pejgamberi a.s. e pyeti nëse ai i kishte falur dy rekate?. Ai u përgjigj se nuk i kishte falur, kështu që Pejgamberi a.s. e urdhëroi atë që të ngrihej dhe të falte dy rekate.*"[352]

Kjo dëshmon se ai ishte urdhëruar të ngrihej në këmbë dhe të falte namaz në mënyrë që sahabet e tjerë të shihnin gjendjen e tij.

Nëse pikat e mësipërme merren në konsideratë, kjo e bën mjaft të vështirë për ata që pretendojnë se dy rekatet tehijjetul mesxhid ishin të lejuara në kohën e hytbes. Rasti i Sulejkut ishte i veçantë e i vetëm dhe askush nuk e ka udhëzuar ummetit të falet në atë kohë, sidomos kur ekzistojnë transmetime të tjera, që në mënyrë të qartë e ndalojnë kryerjen e tij (tehijjetul mesxhid).

2- Një tjetër transmetim në dukje kontradiktor është si më poshtë:

Xhabiri r.a. transmeton se: "Një rast, ndërsa i Dërguari i Allahut po mbante humben, tha: "*Kur* [të hyni në xhami] *të shikoni se imami po mban hytben* ..." *ose* [tha] "[...] *dhe shihni se imami ka mbërritur* [për hytbe]*, ju duhet të falni dy rekate.*"[353]

Ky është një tjetër transmetim që është përdorur për të përcaktuar lejueshmërinë e tehijjetul mesxhid në kohën e hytbes. Të njëjtat fjalë janë transmetuar nga imam Muslimi në Sahihun e tij, si pjesë e transmetimit të Sulejk el-Gatafanij r.a.[354]

Mund të thuhet se ky transmetim është në kundërshtim me urdhrin e Kur'anit të Shenjtë dhe shumë hadithe të tjerë të saktë të përmendur më lart. Shumë shpjegime janë dhënë për të evituar paqartësitë mes këtij hadithi dhe hadditheve që e ndalojnë namazin në kohën e hytbes.

Një shpjegim është se fraza "*po mbante hytben*" në transmetim, në të vërtetë do të thotë "*gati për të filluar hytben*" (d.m.th. ishte ulur duke pritur të fillonte hytben). Kjo është një mënyrë për të krahasuar transmetimet në mënyrë që të mos mbetet asnjë kontradiktë.

Përndryshe, mënyra e dytë për t'u marrë me këtë çështje është që ta lësh atë si një transmetim të vetmuar të saktë (sahih), në konflikt me transmetimet e tjera të sakta (sahih) që e ndalojnë atë (namazin në kohën e hytbes) dhe përcaktimin në dritën e parimeve të shkencës së hadithit [usulul hadith], se cilët nga transmetimet janë më superiorë dhe të fortë.

Rezultati i një analize të tillë është që hadithet që ndalojnë namazin në kohën e hytbes, të paraqitur nga hanefitë, janë më të fortë për një numër arsyesh:

---

350. Sunen et-Tirmidhij 1:93; Sunen en-Nesaij 1:208.
351. Sahih Muslim 1:287.
352. Sahih Muslim 1:287.
353. Sahih Buhari 1:156.
354. Sahih Muslim 1:287.

a- Transmetimet e përdorura nga hanefitë janë të natyrës ndaluese (d.m.th. ata ndalojnë namazin në një kohë të caktuar), ndërsa ky transmetim (hadithi nr. 2) është i një natyre lejuese. Një nga parimet e shkencës së hadithit [usulul hadith] është se kur ka një kontradiktë ndërmjet hadithëve, atëherë hadithi që ndalon diçka konsiderohet më superior ndaj hadithit që e lejon atë.

Prandaj, pasi hadithet e paraqitura nga hanefitë janë të një natyre ndaluese, ato konsiderohen më superiorë ndaj atyre hadithëve, të cilët janë të një natyre lejuese (d.m.th. hadithi nr. 2).

b- Transmetimet e ndalimit të paraqitura nga hanefitë janë më në harmoni me nënkuptimet e ajeteve kur'anore të cituara më lart, që ndalojnë çdo gjë që do t'ia largonte vëmendjen një personi nga dëgjimi i hytbes.

c- Transmetimet e paraqitura nga hanefitë janë të vërtetuara nga praktika e shumë prej sahabeve dhe tabi'inëve, siç është shpjeguar hollësisht më herët, ndërsa ky transmetim, nëse merret si një transmetim i vetëm, është i mbështetur vetëm nga transmetimi i vetëm i Sulejkut r.a.

d- Tregohet një kujdes më i madh në veprimin sipas hadithëve për ndalimin e tehijjetul mesxhid në kohën e hytbes se sa për ata që e lejojnë atë, kjo pasi dy rekatet namaz tehijjetul mesxhid nuk janë konsideruar si një namaz i detyrueshëm tek të gjithë mendimet e fukahave. Ndërsa t'i konsiderosh ato si të lejuara, edhe nëse i neglizhon nuk konsiderohet mëkat.

Megjithatë, në qoftë se dikush fal namaz gjatë hytbes dhe është me mendimin se është e ndaluar të falet namaz në atë kohë, ai do të konsiderohet gjynahqar për shkak se ai ka vepruar kundër asaj që beson se është e ndaluar.

Përfundim

Shumë transmetime theksojnë se Pejgamberi a.s. e kishte ndërprerë hytben e tij ndërsa Sulejku r.a. falte namaz. Çfarë do të ndodhte në kohët tona nëse shumë njerëz fillojnë dhe vijnë vonë, dhe më keq akoma, të gjithë në kohë të ndryshme (siç ndodh rëndom në xhamitë tona)? Sa herë dhe për sa kohë imami do të heshtë, dhe kur do të jetë ai në gjendje që ta përfundojë hytben e tij?

Hanefitë i kanë marrë në konsideratë të gjitha këto aspekte në formimin e mendimeve të tyre. Ata iu janë përmbajtur hadithëve që e ndalojnë namazin në kohën e hytbes dhe janë përgjigjur e kanë sqaruar të gjitha transmetimet në dukje kontradiktorë. Pikëpamja e tyre gjithashtu është vërtetuar plotësisht nga thëniet e ndryshme të sahabeve dhe të tabi'inëve. Prandaj, dilet në përfundimin se, pas marrjes në konsideratë të studimit të të gjitha pikave të mësipërme, është e ndaluar falja e dy rekateve namaz tehijjetul mesxhid në kohën kur imami e ka filluar hytben.

XI

Numri i rekateve të teravisë

Për më shumë se njëmijë e dyqind e pesëdhjetë vjet, deri në shekullin e 20-të, ka pasur pak polemika për sa i përket çështjes se sa rekate duhet të falen në namazin e teravisë. Ka ekzistuar një konsensus i përgjithshëm në mesin e dijetarëve myslimanë që teravia nuk është më pak se njëzet rekate, madje disa dijetarë ishin të mendimit se namazi i teravisë ishte më shumë se njëzet rekate. Deri kohët e fundit, nuk ka pasur dhe nuk është përmendur asnjë xhami, në të cilën të jenë falur më pak se njëzet rekate, apo të një dijetari që mbante një mendim të tillë (për më pak se njëzet rekate).

Vetëm në njëqind vitet e fundit disa njerëz kanë filluar të këmbëngulin se namazi i teravisë përbëhet nga vetëm tetë rekate. Praktika e sahabeve, tabi'inëve, si dhe e dijetarëve të tjerë (Allahu qoftë i kënaqur me ta), të cilët vazhduan rrugën e tyre ka qenë gjithmonë për faljen e njëzet rekateve.

Një konsensus [ixhma'] është arritur ndërmjet sahabeve në kohën e prijësit të besimtarëve [Emijrul mu'minin] Omer bin El-Hatab r.a., se namazi i teravisë ishte njëzet rekate.

Ai kishte caktuar Ubej bin Ka'bin r.a. që t'iu printe njerëzve në njëzet rekate siç bëhet e ditur nga transmetimet autentike. Ai nuk u përball me asnjë kundërshtim apo argument në lidhje me këtë dakordësi, as nga sahabet, të cilët kishin falur teravinë me Pejgamberin a.s., dhe as nga ndonjëra prej grave të Pejgamberit a.s. Nëse do të kishte qenë një praktikë që e kishte shpikur vetë, me siguri që do të ishte refuzuar dhe hedhur poshtë nga sahabet dhe nga familja e Pejgamberit a.s. Ky kapitull e diskuton çështjen në detaje dhe përcakton se numri i saktë i rekateve të teravisë është me të vërtetë njëzet rekate.

Mendimet e dijetarëve

Imam Ebu Hanife, Imam Shafiu dhe Imam Ahmedi janë unanimë se njëzet rekate duhet të falen në teravi gjatë muajit të Ramazanit. Ekzistojnë mendime të ndryshme të transmetuara nga Imam Maliku, një mendim është njëzet rekate; një tjetër është tridhjetë e gjashtë rekate, për të cilin imam Maliku ka thënë: "Ky është mendimi ynë i preferuar"; dhe një mendim i tretë është për tridhjetë e tetë rekate. Ekziston edhe një mendim i cili është për dyzet e një rekate.[355]

El-Alame El-Ajnij ka përmendur mendimin e dytë, atë që përmban tridhjetë e gjashtë rekate, si mendimi më i njohur i imam Malikut.

Ajo që bëhet e qartë në këtë pikë është se asnjë nga katër imamët e shquar nuk ka mbajtur një mendim që teravitë të kenë qenë më pak se njëzet rekate. Njëzet rekate është numri minimal i përmendur dhe arsyeja për mendimin e Imam Malikut për tridhjetë e gjashtë rekate është se kjo ishte

---

[355]. Bidajetul-muxhtehid 1:210.

praktika e banorëve të Mekës së nderuar, që e kryenin tavafin në Qabe pas çdo katër rekateve të namazit të teravive.

Gjatë pushimit ndërmjet çdo katër rekatëve të namazit të teravisë, banorët e Medinës së ndritur do të kryenin një shtesë prej katër rekatesh namaz në vend të tavafit.[356]

Prandaj, meqenëse namazi i teravisë është falur njëzet rekate, përbëhet prej pesë grupesh me nga katër rekate (çdo grup është quajtur "teruijha"), banorët e Medinës do të kryenin një shtesë katër rekatëshe pas çdo terviha, duke e çuar numrin e përgjithshëm të rekateve shtesë në gjashtëmbëdhjetë. ***Gjashtëmbëdhjetë rekate, plus njëzet rekatet e teravisë bëjnë tridhjetë e gjashtë rekate.***

Në këtë mënyrë, numri i rekateve të namazit të teravisë ishte njëzet, madje edhe sipas Imam Malikut.

Namazi i teravisë te gjeneratat e para

Për shekuj me radhë, qëkurse namazi i teravisë filloi të falet me xhemat, jo më pak se njëzet rekate janë falur nga myslimanët në të gjithë botën islame. Nafi', një nga tabi'inët e njohur, thotë: "Nuk kam parë dikë që të falë më pak se tridhjetë e nëntë rekate (tre nga të cilat ishin të vitrit)."[357] Nafi' qëndroi në Medine pjesën më të madhe të jetës së tij dhe ndërroi jetë në vitin 117 hixhri. Në atë kohë, numri i rekateve të teravisë të falur në Medine ishte tridhjetë e gjashtë (njëzet rekate teravi dhe gjashtëmbëdhjetë rekate nafile).

Pas kësaj, Imam Shafiu thotë: "Kam vërejtur njerëzit që i falnin tridhjetë e nëntë rekate në Medine [të cilat përfshijnë tre rekate të vitrit] dhe njëzet e tre rekate në Mekë." Imam Shafiu lindi në vitin 150 hixhri dhe ndërroi jetë në vitin 204 hixhri. Për këtë arsye, ky transmetim llogaritet në shekullin e dytë të Islamit. Për më tepër Ibn Abdul-Berr thotë: "Njëzet rekate ishte mendimi i ndjekur nga shumica e dijetarëve, duke përfshirë edhe ato të Kufes, Imam Shafiut dhe shumicës së fukahave të tjerë". Kjo specifikon se gjatë gjithë periudhës së hershme të Islamit numri minimal i rekateve të falur në teravi ishte njëzet.

Sufjan Eth-Theurij (vdiq në vitin 161 hixhri) dhe Imam Ebu Hanife (vdiq në vitin 150 hixhri) në Kufe, që të dy janë për mendimin e njëzet rekateve. Imam Ahmed bin Hanbeli në Bagdad (vdiq në vitin 235 hixhri) kishte të njëjtin mendim ashtu si edhe Daud edh-Dhahirij (vdiq në vitin 270 hixhri). Abdullah bin Mubarek (vdiq në vitin 181 hixhri), njëri prej dijetarëve të shquar të Horasanit, gjithashtu ka qenë i mendimit për njëzet rekate në teravi.[358]

Nga sa u tha më sipër, mund të arrijmë në përfundimin se mendimi mbizotërues i dijetarëve nga Meka deri në Horasan dhe më gjerë, ka qenë se numri i rekateve të teravisë është njëzet.

Asnjë mendim i vetëm për tetë rekatet nuk është gjetur gjatë kësaj periudhe, as nga imamët e mëdhenj e as nga ndonjë jurist tjetër. Masa e njerëzve që ndjekin shkollat juridike të mendimit, Hanefi, Shafi'i, Maliki, Hanbeli, të cilët përbëjnë shumicën e umetit, deri më sot kanë miratuar mendimin e njëzet rekateve për namazin e teravive. Në dy vendet e shenjta të Islamit, Mekë dhe Medine, falen njëzet rekate teravi me xhemat deri në ditët e sotme.

Vetëm para një shekulli e gjysmë afërsisht u nxorën argumente nga një grup njerëzish, pas konsensusit të arritur nga Omeri r.a., duke pretenduar që rekatet e teravisë ishin vetëm tetë rekate dhe jo njëzet.

Imam Tirmidhiu, i njohur edhe për shënimin në Sunenin e tij të mendimeve të ndryshme të mbajtura nga dijetarë të ndryshëm në çështje të fik'hut, nuk e përmend aq shumë, madje as si një

---

356. Shih: El-Mugnij 2:167.
357. Fet'hul-Barij 4:254.
358. Bidajetul-muxhtehid 1:210.

mendim të dobët, që teravitë të ishin tetë rekate kur e shqyrton çështjen. Nëse do të kishte pasur një mendim paralel për tetë rekatet në mesin e dijetarëve të mëhershëm, nuk do të kishte shpëtuar pa u përmendur si çështje.[359]

Mungesa e transmetimeve autentike
në lidhje me numrin e rekateve të teravisë

Një tjetër pikë, që duhet të merret në konsideratë në këtë çështje, është se shumë dijetarë thonë se nuk ka zinxhir transmetimi autentik [sahih] dhe të drejtpërdrejtë [merfu'] nga Pejgamberi a.s., që të përmendë numrin e saktë të rekateve që ai ka falur në teravi.

1- Shejhul Islam Ibn Tejmije shkruan: Kushdo që pretendon se ka një numër të caktuar të rekateve të teravisë, të transmetuara nga i Dërguari i Allahut, dhe nuk pranon asnjë numër tjetër më të shumtë ose më të paktë, ka gabuar.[360]

2- El-Alame Es-Subkij shkruan: Duhet pasur parasysh se nuk është transmetuar se sa rekate ka falur i Dërguari i Allahut gjatë atyre netëve [me xhemat], nëse ata ishin njëzet rekate ose më pak.[361]

3- El-Alame Es-Sujutij thotë: Dijetarët kanë mendime të ndryshme në lidhje me numrin e rekateve [në teravi]. Në qoftë se [numri] do të ishte vendosur gjatë praktikës së të Dërguarit të Allahut, ata nuk do të kishin mendime të ndryshme [në lidhje me të] (Mishkatul Mesabih 42).[362]

4- El-Alame Esh-Sheukani shkruan: Ajo që është kuptuar nga hadithet në këtë kapitull është vlefshmëria e namazit të natës në Ramazan dhe se ata mund të falen si me xhemat ashtu edhe individualisht. Megjithatë, të kufizosh namazin e njohur si teravi me një numër të caktuar rekatesh, nuk është nënkuptuar nga Suneti.[363]

5- Meulana Uahijd ez-Zaman thotë: Nuk ka numër të caktuar rekatesh për namaz në netët e Ramazanit, d.m.th. për teravi.[364]

Thëniet e përmendura më sipër nga dijetarët, vërtetojnë në mënyrë të qartë se nuk ka transmetime autentike, që thonë se i Dërguari i Allahut a.s. ka falur një numër të caktuar rekatesh në teravi. Kështu që bie pretendimi se Pejgamberi a.s. ka falur vetëm tetë rekate dhe se të falen më shumë se tetë konsiderohet shtesë [bidat], siç pretendohet nga disa.

Megjithatë një pjesë e vogël e transmetimeve të dobëta, na informojnë për numrin e rekateve që Pejgamberi a.s. ka falur në teravi. Për shembull, ekziston një transmetim nga Ibn Abasi r.a., i cili thotë se Pejgamberi a.s. ka falur njëzet rekate. Edhe pse ekspertët e hadithit e kanë klasifikuar këtë transmetim si të dobët, ai ende mund të përdoret si argument për shkak se është mbështetur nga konsensusi i sahabeve dhe praktika e gjithë umetit brez pas brezi, për më shumë se njëmijë e dyqind vjet.

Transmetime të tjera të dobëta nga Pejgamberi a.s. për këtë çështje, që nuk janë mbështetur mjaftueshëm nga praktika dhe thëniet e brezave të mëparshëm, do të refuzohen.

---

359. Shih: Sunen et-Tirmidhij 1:166.
360. Mexhmu'ul-Fetaua 46; Mirkatul-Mefatijh 3:381.
361. Tuhfetul-Ahjar 116.
362. Mishkatul mesabijh 42.
363. Nejl el-Eutar 3:53.
364. Nezlul-Ebrar 1:126.

Dikush duhet të kuptojë se edhe në qoftë se transmetimi i Ibn Abasit r.a. refuzohet, konsensusi [ixhma'] i arritur nga Omeri r.a. - i cili vendosi se teravia ishte njëzet rekate - duhet të jetë provë e mjaftueshme për të vërtetuar se me të vërtetë teravitë janë njëzet rekate.

Arsyeja pse nuk ka transmetime autentike dhe të drejtpërdrejta nga Pejgamberi a.s. në lidhje me numrin e rekateve të namazit të teravisë, është se Pejgamberi a.s. e ka falur namazin me xhemat vetëm disa net, pastaj ai e fali teravinë në shtëpinë e tij. Për këtë arsye, shumë prej sahabeve nuk e kanë parë atë duke e falur atë namaz.

Pas kësaj, namazi vazhdoi të falej në mënyrë individuale ose në grupe të vogla deri në kohën e Omerit r.a., kur ai caktoi një imam që t'u printe të gjithëve në njëzet rekate. Kështu, erdhi në jetë falja e njëzet rekateve teravi në një xhemat të madh. Disa nga sahabet, që kishin pasur fatin ta falnin atë namaz (teravinë) me Dërguarin e Allahut a.s. me xhemat, nuk shprehën asnjë kundërshtim për vendimin e Omerit r.a..

Në qoftë se Pejgamberi a.s. do të kishte kryer më shumë ose më pak se njëzet rekate në ndonjë nga netët gjatë Ramazanit, këta sahabe me siguri që do ta kishin hedhur poshtë vendimin e Omerit r.a. për faljen e teravisë njëzet rekate.

Hadithet për këtë çështje

Meqenëse është vërtetuar se nuk ka hadith të posaçëm nga Pejgamberi a.s., që tregon për numrin e rekateve në teravi, e gjitha ajo që mbetet në kushtet e provës, pra që teravia të jetë njëzet rekate, është dakordësia e të gjithë dijetarëve me vendimin e Omerit r.a. Përderisa kjo është vendosur njëherë umeti duhet ta zbatojë atë vendim me gjithë zemër, pasi të gjithë myslimanët janë të urdhëruar që t'i ndjekin vendimet e Sahabeve.

1- El-'Irbad bin Sarijeh r.a. tregon [se Pejgamberi a.s. ka thënë]: "*Përmbajuni Sunnetit tim dhe Sunnetit të prijësve të drejtë të udhëzuar, të cilët pasuan rrugën e drejtë.* [el-hulefa err-rrashidijn el-mehdijijn] *Kapuni fort pas saj dhe mbajuni asaj me dhëmbët tuaj.*"[365]

Së pari, i Dërguari i Allahut a.s., shumë fort (në mënyrë specifike ka instruktuar{në anglisht}, urdhëruar) ka udhëzuar, "ndiqni rrugën time dhe rrugën e prijësve të udhëzuar, të cilët pasuan rrugën e drejtë". Kjo do të thotë se prijësit e drejtë të udhëzuar duhet gjithashtu të ndiqen në vendimet e tyre, ashtu siç duhet të ndiqet Pejgamberi a.s. Omeri r.a., duke qenë prijësi i dytë në rrugë të drejtë, është ai që e mori vendimin që teravia të falej njëzet rekate dhe sahabet ranë dakord në mënyrë unanime. Për shkak të hadithit të mësipërm, vendimet e tij do të duhet të pranohen dhe të konsiderohen sikur të kenë ardhur nga vetë Pejgamberi a.s.

Së dyti, duhet pasur parasysh gjithashtu se numri i rekateve të teravisë i përcaktuar nga Omeri r.a. mund të ketë qenë kërkuar personalisht nga Pejgamberi a.s. Kjo padyshim është pranuar si e vërtetë, sepse numri i rekateve për çdo namaz nuk mund të përcaktohej nga preferenca personale e dikujt, por duhet të jetë vendosur nga Allahu xh.sh. me anë të të Dërguarit të Tij a.s. Përderisa Omeri r.a. ka vendosur për këtë çështje dhe nuk ka marrë ndonjë kundërshtim nga sahabet e tjerë në lidhje me atë vendim, tregon se numri i rekateve të falura nga Pejgamberi a.s. në namazin e teravisë ishte njëzet rekate.

Transmetimi i Ibn Abasit (i përmendur më parë) konfirmon se Pejgamberi a.s. i ka kryer njëzet rekate.

Omeri r.a. e përcaktoi numrin e rekateve të teravive të jetë njëzet dhe caktoi Ubej bin Ka'bin r.a. për të udhëhequr njerëzit në xhemat. Kjo pastaj ka mbetur praktika e umetit mysliman përgjatë

---

365. Sunen Ebu Daud 2:287; Sunen et-Tirmidhij 2:97; Sunen Ibni Maxhe 5.

kalifatit të Osmanit dhe Aliut r.a., dhe pastaj vazhdoi kështu për dymbëdhjetë shekuj. Për këtë arsye, do të ishte e nevojshme që të ndiqej shembulli i tyre. Disa nga këto hadithe në vijim e përmendin këtë me më shumë detaje.

2- Abdurrahman bin Abdil-Karij tregon se: Një natë gjatë Ramazanit, ai shkoi në xhami me Omer bin Hatabin r.a. Njerëzit ishin të shpërndarë rreth e rrotull në grupe. Një person po falej i vetëm, ndërsa një tjetër po iu printe një grupi njerëzish në namaz. Omeri r.a. u shpreh: "Në qoftë se unë do të mund t'i mbledh të gjithë pas një imami do të ishte më mirë". Ai pastaj u angazhua fort për ta bërë këtë dhe të gjithë ata u falën pas Ubej bin Ka'bit r.a.

Abdurrahmani thotë se ai shkoi përsëri me të një natë tjetër dhe i pa njerëzit që mblidheshin pas imamit të tyre. Kur Omeri r.a. e pa këtë, tha: "*Sa bidat i mirë që është ky* [ni'metul bid'ati hadhihi, d.m.th.; një praktikë e mirë që ishte ringjallur]."[366]

Pejgamberi a.s. e kishte falur teravinë me xhemat për disa net dhe pastaj e ndërpreu atë nga frika se mund të shndërrohej në një detyrim për umetin. Pastaj mbeti në këtë formë (duke mos u falur me xhemat) përgjatë gjithë halifatit të Ebu Bekrit r.a., i cili mbeti i zënë me shumë çështje që dolën në kohën e tij. Pas kësaj, Omeri r.a. e ringjalli atë praktikë dhe të gjithë falën njëzet rekate teravi pas një imami.

Ai e quajti atë një praktikë e mirë, duke thënë se në qoftë se ajo ishte një risi, ishte me të vërtetë një risi e mirë. Kjo praktikë u ndoq dhe u transmetua nga brezi në brez.

Hadithi nr. **1** më sipër bën të qartë se një risi e qortueshme nuk mund t'i atribuohet Omerit r.a., apo ndonjërit prej tre prijësve të tjerë.

Për sa i përket thënies së Omerit r.a. lidhur me shprehjen e tij "sa bidat i mirë", El-Alama Tibi shkruan: Omeri r.a. i referohej veprës së lavdërueshme të inkurajimit për namaz dhe rivendosjen me xhemat, pasi ajo nuk ishte falur gjatë kalifatit të Ebu Bekrit r.a., edhe pse ai namaz ishte falur për disa net në kohën e Pejgamberit a.s. në këtë mënyrë.

Megjithatë, i Dërguari i Allahut e kishte ndërprerë atë nga frika se mos bëhej detyrim [farz] për umetin e tij. Omeri r.a. ishte i vetëdijshëm për këtë dhe e vendosi këtë praktikë si një sunet për kohët në vazhdim, [d.m.th. si një sunet muekede, jo një farz]. Për këtë arsye, për të është shpërblimi i kësaj tradite dhe për të gjithë ata që e respektojnë atë deri në Ditën e Gjykimit.[367]

Kjo sqaron se praktika e Omerit r.a. ishte në përputhje me atë të të Dërguarit të Allahut a.s. Meqenëse Ebu Bekri r.a., në shumicën e kalifatit të tij, u angazhua me detyrën e rëndësishme të marrjes me femohuesit dhe ata që, pasi ndërroi jetë Pejgamberi a.s., pretendonin profetësinë ose kërkonin ndryshime radikale të fesë, shumë çështje që ishin të diskutueshme në kohën e Ebu Bekrit, u sqaruan në kohën e Omerit r.a.

3- Jezid bin Khusejfa transmeton se Saib bin Jezijd ka thënë: "*Ata falnin njëzet rekate teravi gjatë muajit të Ramazanit në kohën e Omerit r.a., dhe lexonin kapitujt që përmbanin njëqind apo më shumë ajete* [mi`in]*; dhe në kohën e Osman bin Afanit r.a., ata mbështeteshin në heshtat e tyre nga qëndrimi në këmbë* [për një kohë të gjatë]."[368]

Transmetuesit e këtij hadithi janë të gjithë të besueshëm, siç e konfirmon El-Alame En-Nimauij në librin e tij Athar es-Sunen. Ky hadith është dëshmi e qartë se njëzet rekatet janë falur gjatë kohës së Omerit r.a., si dhe gjatë kohës së Uthmanit r.a.

---

366. Sahih Buhari 1:269; Muatta Imam Malik 42.
367. Fet'hul-Mulhim 2:319.
368. Sunen el-Bejhekij 2:496.

4- Jezid bin Ruman tregon: "*Njerëzit falnin njëzet e tre rekate gjatë Ramazanit në kohën e Omerit r.a.*"[369]

Edhe pse ky është një hadith i saktë, ai klasifikohet si mursel, apo me një zinxhir të shkëputur. Megjithatë, kjo nuk e ndryshon efektivitetin e tij për një numër arsyesh:

a- Të gjithë dijetarët e hadithit kanë rënë dakord se transmetimet "mursel" mund të përdoren si dëshmi.

b- Ky është një hadith i transmetuar nga Imam Maliku dhe është një fakt i vërtetuar që transmetimet "mursel" të Imam Malikut në librin e tij Muatta renditen (klasifikohen) së bashku me transmetimet e tij "meusul" [d.m.th. ata me zinxhir të pashkëputur].

c- Ka shumë transmetime të tjera mursel dhe "meusul" të cilët e forcojnë këtë, për shembull hadithi nr. **2** më sipër.

d- Shah Uelijullah shkruan se Imam Shafiu ka thënë: "*Libri më autentik pas Kur'anit është Muatta e Imam Malikut dhe dijetarët e hadithit janë të një mendimi se të gjitha transmetimet e tij janë autentikë, sipas gjykimit të* [Imam] *Malikut, dhe të gjitha transmetimet e tij "mursel" arrijnë të Dërguarin a.s. në një mënyrë ose në një tjetër.*"[370]

5- Jahja bin Se'id transmeton se: "*Omer bin Hatabi r.a. caktoi një imam për t'i udhëhequr ata në njëzet rekate.*"[371]

6- Abdulaziz bin Rafi' transmeton se: "*Ubej bin Ka'b r.a. do të printe në njëzet rekate teravi në Medine gjatë Ramazanit, shoqëruar nga tre* [rekate] *vitër.*"[372]

7- Ata' r.a. transmeton: "*I gjeta njerëzit që falnin njëzet e tre rekate, që përfshinin edhe vitrin.*"[373]

8- Ebu Khusejb transmeton: "*Suejd bin Gafleh iu printe atyre në namaz gjatë muajit të Ramazanit. Ai falte pesë teruijha* [sete me nga katër rekate] - *njëzet rekate* [në tërësi]."[374]

9- Nafi' bin 'Omer transmeton se: "*Ibn Ebi Mulejka u printe atyre në njëzet rekate namaz gjatë Ramazanit.*"[375]

10- Se'id bin Ubejd transmeton se: "*Ali bin Rabi'a u printe atyre në pesë teruijha* [d.m.th. njëzet rekate] *dhe tre vitër gjatë Ramazanit.*"[376]

11- Ibn Abasi r.a. transmeton: "*Pejgamberi a.s. falte njëzet rekate gjatë Ramazanit dhe tre rekate namaz vitër.*"[377]

---

369. Sunen el-Bejhekij 2:496; Muatta Imam Malik 1:71.
370. Huxh-xhetullah el-baliga 1:106.
371. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:393.
372. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:393.
373. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:393.
374. Sunen el-Bejhekij 2:496.
375. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:393.
376. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:393.
377. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:394.

Ky hadith mund të jetë i dobët meqenëse në zinxhirin e tij të transmetimit është edhe Ebu Shejbe Ibrahim bin Osman, ndaj të cilit ka pasur disa kritika. Megjithatë, siç u përmend më herët, meqenëse umeti e ka pranuar numrin e njëjtë të rekateve për pjesën më të madhe të historisë, ai nuk do të refuzohet tërësisht, por përdoret më tepër si provë shtesë.

12- Është transmetuar nga Shutejr bin Shekl (një nga shokët e Aliut r.a.) se: "*Ai iu printe atyre gjatë muajit të Ramazanit në njëzet rekate* [teravi] *dhe tre rekate vitër.*"[378]

13- Muhamed bin Ka'b el-Kuredhij thotë: "*Njerëzit i falnin njëzet rekate në muajin e Ramazanit, gjatë kalifatit të Omerit r.a. Ata e zgjasnin leximin dhe kryenin tre rekate vitër.*"[379]

14- A'meshi r.a. transmeton se: "Abdullah bin Mes'udi r.a. falte njëzet rekate [teravi] dhe tre rekate vitër".[380]

Të gjitha këto transmetime përmendin që rekatet e teravisë ishin jo më pak se njëzet rekate.

Mendimet e dijetarëve të ndryshëm

1- Autori i librit Bidajetul-muxhtehid, Ibn Rushdi, shkruan: "Imam Maliku (në një nga mendimet e tij), së bashku me Imam Ebu Hanifen, Imam Shafi'iun, Imam Ahmedin dhe Daud edh-Dhahirij, ka preferuar që teravia të jetë njëzet rekate, duke përjashtuar vitrin. Ibn El-Kasim transmeton nga Maliku se ai ka preferuar tridhjetë e gjashtë rekate me tre rekate vitër [sipas një mendimi tjetër të tij]."[381]

2- Eksperti i njohur i hadithit, Imam Et-Tirmidhij, paraqet një raport të hollësishëm për mendimet e ndryshme që flasin për këtë çështje:

"*Dijetarët kanë pasur kundërshtime për numrin e rekateve të teravisë që falen gjatë Ramazanit. Disa thonë dyzet e një rekate përfshirë vitrin, ky është mendimi i banorëve të Medinës dhe e tillë është praktika e tyre. Megjithatë, mendimi i shumicës është se teravia është njëzet rekate dhe ky mendim është më në përputhje me transmetimet e Aliut r.a., Omerit r.a. dhe sahabet e tjerë të të Dërguarit a.s. dhe ky është edhe mendimi i Sufjan eth-Theuriut, Abdullah bin Mubarekut dhe Imam Shafi'iut. Në të vërtetë, Imam Shafi'iu thotë: 'I gjeta banorët e qytetit tim, Mekës, dhe ata falnin njëzet rekate.' Imam Ahmedi thotë: 'Ka transmetime të ndryshme që ekzistojnë në lidhje me teravinë, por asnjë numër i saktë nuk është konfirmuar.' Is'haku thotë: 'Ne preferojmë dyzet e një rekate, sipas asaj që është transmetuar nga Ubej bin Ka'bi r.a.'*"[382] (Sunen Tirmidhi 1:166)

Në një analizë të tillë të detajuar të mendimeve, nuk ka as edhe një përmendje që namazi i teravisë të jetë tetë rekate, madje as edhe si një mendim i dobët.

3- Në komentin e tij për Sahihun e Buhariut, El-Alame el-Kastalanij shkruan: "*Imam Bejhekiu ka bashkërenduar transmetimet e ndryshme dhe arriti në përfundimin se fillimisht sahabet kanë falur njëmbëdhjetë rekate në teravi, pas së cilës më vonë ata falën njëzet, me tre rekate vitër. Dijetarët e pranuan marrëveshjen për njëzet rekate gjatë kohës së Omerit r.a. si një konsensus.*"

---

378. Sunen el-Bejhekij 4:496.
379. Kijamu el-Lejl 91.
380. Kijamu el-Lejl 91.
381. Bidajetul-muxhtehid 1:210.
382. Sunen et-Tirmidhij1:166.

4- Në tekstet e fikh'ut Maliki, "El-Enuaru es-Sati'a", thuhet: "*Ne themi se njëzet rekatet e teravive, duke pasuar namazin e jacisë, është një sunet i konfirmuar* [muekkede] *gjatë muajit të Ramazanit, me selam që bëhet në çdo dy rekate* [d.m.th. që falet dy e nga dy rekate]."

5- Ibn Kudame shkruan: "*Është transmetuar nga Aliu r.a. se ai caktoi një imam që t'u printe njerëzve në njëzet rekate teravi gjatë Ramazanit.*"[383]

Ky transmetim dëshmon se praktika e njëzet rekateve vazhdoi edhe në kohën e Aliut r.a.

6- Dijetari i njohur i medh'hebit shafi'i, Imam En-Neueuij shkruan: "*Numri i rekateve të teravisë mbeti njëzet, që nga ajo kohë është pranuar vazhdimisht shekull pas shekulli.*"

7- Është transmetuar në "Mirkatul-Mefatijh" që Hafiz Ibn Haxheri ka thënë: "*Sahabet arritën një vendim unanim që teravia ishte njëzet rekate.*"[384]

8- Ibn Tejmije thotë: "*Ky është mendimi që shumica e myslimanëve ndjek* [d.m.th. që teravia është njëzet rekate]."[385]

9- Shejh Mansur bin Idris el-Hanbeli shkruan: "*Teravia është njëzet rekate gjatë Ramazanit.*"

10- Esed bin Amru transmeton se Imam Ebu Jusufi ka thënë: "*E pyeta Ebu Hanifen në lidhje me teravinë dhe për vendimin e Omerit r.a. për të. Ai më informoi se teravia është një sunet i fortë. Kjo nuk është diçka që Omeri r.a. e vendosi me preferencën e tij apo e shpiku, por ai e ka vendosur në bazë të disa dëshmive apo diturisë që posedonte nga i Dërguari a.s.*"[386]

11- Imam El-Gazali shkruan: "*Teravia është njëzet rekate, mënyra e saj është e mirënjohur dhe është një sunet i konfirmuar.*"[387]

12- Sejid Abdulkadir el-Xhejlanij shkruan: "*Teravia është një sunet i të Dërguarit të Allahut a.s. dhe është njëzet rekate.*"[388]

13- Imam En-Neueuij thotë: "*Le të dihet se teravia është një sunet me konsesnsusin e të gjithë myslimanëve dhe është njëzet rekate.*"[389]

14- Ibn Tejmije thotë: "*Është vërtetuar se Ubej bin Ka'bi r.a. iu printe njerëzve në njëzet rekate teravi gjatë muajit të Ramazanit, pas të cilës ai do të falte tre rekate të vitrit. Për këtë arsye, shumica e dijetarëve i kanë konsideruar njëzet rekatet si sunet, meqenëse Ubej bin Ka'bi e fali këtë numër rekatesh, këtë e pranuan muhaxhirët dhe ensarët dhe askush nuk e hodhi poshtë atë.*"[390]

Çështje të tjera të rëndësishme për t'u theksuar

383. El-Mugnij.
384. Mirkatul-Mefatijh 3:382.
385. El-A'dhemij në librin e tij "Rek'atut-terauijh" 92.
386. I'laus-Sunen 46.
387. Ihjau Ulumid-dijn 1:139.
388. Gunjetu et-talibijn 567.
389. Kitabul-edhkar 83.
390. Fetaua Ibn Tejmije 23:112.

Së pari, duhet të kuptohet plotësisht se numri i rekateve për ndonjë namaz nuk është diçka që mund të shpiket e të vendoset nëpërmjet arsyetimit dhe intelektit individual të dikujt. Duhet të vendoset nga Allahu dhe i Dërguari i Tij a.s. Për këtë arsye, dijetarët thonë se sa herë që diçka e kësaj natyre (d.m.th. ajo që nuk është përcaktuar vetëm me anë të arsyetimit njerëzor) është transmetuar nga një sahabi, ajo do të konsiderohet sikur është marrë direkt nga i Dërguari i Allahut a.s.

Sipas dakordësimit të dijetarëve të hadithit, të gjithë sahabet janë konsideruar të besueshëm dhe ligjërisht të drejtë [‘adul]. Nuk mund të besohet se ata do të fusnin një koncept të ri në fe, i cili është në kundërshtim me parimet e Ligjit Islam. Për këtë arsye, edhe pse nuk ka hadithe direkte nga Pejgamberi a.s. [merfu’ – të transmetuar drejtpërdrejt nga Profeti a.s.], që kanë lidhje me numrin e rekateve në teravi, vendimi i Omerit r.a. që teravia të ishte njëzet rekate u pranua. Besohet, siç shpjegohet nga Imam Ebu Hanife (shih hadithin 10 më lart), se numri është marrë nga i Dërguari i Allahut a.s. dhe jo se Omeri r.a. e vendosi me dëshirën e tij.

Së dyti, pasi marrëveshja unanime në lidhje me numrin e rekateve u arrit, asnjë sahabi i vetëm i Pejgamberit a.s. nuk është transmetuar ta ketë hedhur poshtë atë. Sahabet, të cilët e kishin falur teravinë me Pejgamberin a.s. (gjatë disa netëve që ai e fali atë me xhemat) dhe të cilët ishin të pranishëm në kohën e Omerit r.a., gjithashtu nuk e hodhën poshtë vendimin e tij.

Omeri r.a. nuk mori kritika as nga gratë e Pejgamberit a.s., të cilat vazhdimisht e kishin parë Pejgamberin a.s. ta falte namazin e teravisë në shtëpi, pasi ai e kishte lënë faljen në xhemat. Kjo tregon se Pejgamberi a.s. duhet t’i ketë falur njëzet rekate, dhe ishte për shkak të këtij fakti që sahabet e mbështetën vendimin e Omerit r.a. për ta caktuar namazin teravisë me njëzet rekate.

Së treti, El-Alame El-Halebij ka nxjerrë një pikë shumë të rëndësishme, se përse numri i rekateve të teravisë mund të ketë qenë vendosur në njëzet. Ai thotë:

“*Namazet sunete dhe nafile janë namaze plotësuese, të cilat plotësojnë çdo mangësi që mund të jetë kryer në namazet farze. Namazet e detyrueshme të ditës, së bashku me tre rekatet e vitrit, bëjnë gjithsej njëzet rekate. Për këtë arsye, është e përshtatshme që të ketë njëzet rekate teravi, kështu që ka një ekuilibër ndërmjet dy llojeve të namazeve, d.m.th. mes rekateve të faljeve obligative dhe rekateve të faljeve plotësuese sunet apo nafile.*”

Shqyrtim haditheve në lidhje me tetë rekatet

Ata që janë të mendimit se teravia është tetë rekate përpiqen ta vërtetojnë këtë mendim në dy mënyra. Një mënyrë është pretendimi se Profeti a.s. ka falur vetëm tetë rekate dhe tjetra është pretendimi se Omeri r.a. gjithashtu ka urdhëruar që të falen vetëm tetë rekate; kështu që për refuzimin e tyre ndaj vendimit të Omerit r.a. për vendosjen e njëzet rekateve, më poshtë do shohim transmetimet që ata kanë përdorur për të mbështetur këto dy pretendime.

1- Është transmetuar nga Ebu Seleme se ai e ka pyetur Aishen r.a. në lidhje me namazin e Pejgamberit a.s. gjatë Ramazanit. Ajo i është përgjigjur: “*I Dërguari i Allahut nuk falte më shumë se njëmbëdhjetë rekate, as në Ramazan e as jashtë tij. I falte katër rekate, e mos pyet për bukurinë e tyre e as për zgjatjen e tyre, pastaj sërish i falte katër rekate e mos pyet për bukurinë dhe zgjatjen e tyre, e pastaj i falte tre rekate* [vitër]. *Unë i thashë: O i Dërguari i Allahut, a fle para se të falësh vitrin? Tha: ‘O Aishe, vërtet sytë e mi flenë, por zemra ime nuk fle.’*”[391]

Ky hadith është ndoshta trasmentimi më i përdorur për pretendimin se teravia është vetëm tetë rekate. Megjithatë, ka një numër arsyesh pse ky hadith nuk mund të qëndrojë si argument:

---

391. Sahih Buhari 1:154.

a- Namazi i përmendur në këtë hadith qartësisht nuk thekson teravinë, por më saktësisht ka të bëjë me namazin e natës. Pyetja e Ebu Selemes ishte në lidhje me Pejgamberin a.s., se a ka falur apo jo ndonjë rekat shtesë në namazin e natës gjatë Ramazanit. Aishja r.a. iu përgjigj duke deklaruar se Pejgamberi a.s. falte jo më shumë se tetë rekate (tehexhud) gjatë gjithë vitit, pa marrë parasysh se çfarë muaji ishte.

Për këtë arsye, Aishja r.a. po fliste për një namaz që është falur nga Pejgamberi a.s., në Ramazan dhe jashtë tij. Ishte kjo arsyeja pse ajo përdori fjalët "*as në Ramazan e as jashtë tij*". Ajo nuk mund të fliste në lidhje me teravinë, pasi teravia nuk është falur jashtë Ramazanit. Prandaj pyetja e Ebu Selemes ishte në lidhje me namazin e natës (i cili falej gjatë gjithë vitit) dhe jo rreth teravisë.

Ato që e mbështesin më tej këtë shpjegim janë disa transmetime të Aishes r.a. që flasin për shtimin e adhurimit nga Pejgamberi a.s. gjatë Ramazanit. Ajo thotë: "*I Dërguari i Allahut a.s. përpiqej* [në adhurim] *gjatë dhjetë ditëve të fundit të Ramazanit më shumë se në çdo kohë tjetër.*"[392]

Ky transmetim dhe shumë të tjerë si ai tregojnë se Pejgamberi a.s. falte më shumë namaze në Ramazan se në çdo muaj tjetër, edhe pse rekatet e namazit të natës të kryera prej tij do të mbeteshin të pandryshuara gjatë gjithë vitit. Kjo do të thotë se shtimi i adhurimit prej tij, gjatë Ramazanit, përbëhej nga falja e teravive dhe namazeve të tjera suplementare. Për këtë arsye, transmetimi i Aishes r.a. ka për qëllim namazin e natës (tehexhud), pasi rekatet e namazit të tehexhudit mbeten të pandryshuara në të gjithë muajt e vitit.

b- Imam Muhamed bin en-Nasr el-Meruezij, në librin e tij "Kijamu el-Lejl (Namazi i natës)" ka grumbulluar shumë transmetime në një kapitull të titulluar "Kapitulli mbi rekatet e falura nga imami në Ramazan në teravi". Megjithatë, ai nuk e përmend hadithin e mësipërm të Ebu Selemes në këtë kapitull pavarësisht se ai është një hadith autentik në Sahihun e Buhariut. Ashtu si El-Meruezij, ka plot dijetarë të tjerë, të cilët në veprat e tyre nuk kanë përmendur që ky hadith të ketë lidhje me teravinë.

c- Shumë ekspertë dhe përcjellës të hadithit, si Imam Muslimi, En-Nesaiu, Ebu Daudi, Et-Tirmidhiu, Ibn Maxhe, Ibn Huzejme dhe Imam Maliku, gjithashtu nuk e kanë përfshirë këtë hadith në kapitujt e tyre të teravive, pavarësisht se ai është autentik. Në vend të kësaj ata e përmendin këtë hadith në kapitujt e tyre të namazit të natës ose namazit të vitrit. Nëse ky transmetim do të kishte të bënte vërtet me namazin e teravisë, ata me siguri që do ta kishin përfshirë atë në kapitujt e tyre të teravisë.

d- Për më tepër, nëse ky hadith do të kishte lidhje me taravinë, atëherë përse Aishja r.a., si transmetuese e tij, nuk e kundërshtoi konsensusin [ixhma'] e arritur nga Omeri r.a.? Ajo mund ta kishte informuar atë në një mënyrë apo një tjetër që numri i saktë i namazit të teravisë ishte tetë. Kështu, namazi që ajo përshkruan në hadithin e mësipërm nuk mund të jetë asnjë tjetër përveç namazit të natës.

Një tjetër transmetim i përdorur gjerësisht për të pretenduar se Pejgamberi a.s. ka falur vetëm tetë rekate në teravi është si më poshtë:

2- Xhabiri r.a. transmeton se: "*Pejgamberi a.s. iu priu atyre në namaz gjatë Ramazanit. Ai fali tetë rekate ndjekur(shoqëruar-pasuar) dhe nga vitri.*"[393]

Shpjegimet e mëposhtme janë dhënë për këtë hadith:

---

[392]. Sahih Muslim 1:372.

[393]. Sahih Ibn Hiban; Ibn Huzejme; I'laus-Sunen 7:607.

a- Ky hadith jep detajet e një nate të vetme, në të cilën Pejgamberi a.s. i priu xhematit në namazin e teravisë. Tregimi në vijim është më i detajuar në këtë çështje: "*Xhabiri r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. fali tetë rekate gjatë një nate të Ramazanit të ndjekura nga vitri. Një natë më pas, ne u mblodhëm së bashku në xhami, duke shpresuar se ai do të vinte përsëri. Ne mbetëm ashtu duke e pritur atë deri në mëngjes, kur ai* [doli dhe] *tha: 'Nuk dëshiroja..' ose* [ai tha]*: 'Kisha frikë se vitri do të bëhej detyrim për ju.'*"[394]

Ka shumë transmetime që përmendin se Pejgamberi a.s. e ka falur teravinë me xhemat për tre net më pas ngurroi të dilte në natën e katërt [shih transmetimin e Aishes r.a. në Sahih Buhari dhe Muslim]. Megjithatë, transmetimi i mësipërm tregon se falja me xhemat u zhvillua vetëm një natë dhe se natën e dytë Pejgamberi a.s. nuk doli për namaz, që do të thotë se të dy kanë lidhje me dy raste të ndryshme.

Dallimet e tjera ndërmjet tij dhe transmetimeve të tjera të Aishes r.a., është se transmetimet e tjera të Aishes r.a. nuk e përmendin numrin e rekateve që janë falur në teravi (pavarësisht se këto transmetime janë transmetuar gjerësisht). Transmetimet e tjera të Aishes r.a. përmendin gjithashtu se i Dërguari i Allahut a.s. ishte i frikësuar se mos teravia bëhej e detyrueshme për umetin, ndërsa hadithi i Xhabirit r.a. përmend: "Ai ishte i frikësuar se mos vitri bëhej i detyrueshëm". Për këtë arsye, Hafiz Ibn Haxher el-Askalanij ka ngurruar që ta pranojë këtë transmetim si të lidhur me të njëjtën çështje të përmendur në transmetimet e tjera.[395]

b- Çështja tjetër që Meulana Habijbu Err-Rrahman El-Adhemij trajton në lidhje me këtë transmetim është se, vetëm një person e transmeton atë nga Xhabiri r.a. Ky transmetues i vetëm, Isa bin Xharije, është kritikuar ashpër nga dijetarët e hadithit. Hafiz Edh-Dhehebij dhe Ibn Haxher El-Askalanij kanë shënuar shumë kritika rreth tij dhe Jahja bij Me'ijn thotë se "ai nuk është i fortë (Lejse bi dhake)". Po ashtu Imam En-Nesaij, Ebu Daudi, 'Ukajli, Saji dhe Ibn 'Adij të gjithë kanë bërë kritika të rënda në lidhje me të, ose i kanë refuzuar direkt transmetimet e tij, ose e kanë etiketuar si të dobët.

Vetëm Ibn Hibani dhe Ebu Zur'a nuk e kanë kritikuar atë. Megjithatë, meqenëse kritika e grupit të parë është shumë e rëndë, ajo merr përparësi mbi opinionet e këtyre të fundit në përcaktimin e statusit të tij si një transmetues.

Për këtë arsye, transmetimet e tij janë të dobëta dhe nuk mund të pranohen si dëshmi për pretendimin se teravitë ishin tetë rekate; për më shumë, askush tjetër nuk ka transmetuar se Pejgamberi a.s. ka falur tetë rekate në xhemat gjatë atyre netëve.[396]

c- Disa dijetarë kanë shpjeguar se, edhe nëse hadithi do të ishte pranuar, ai do të na informonte vetëm për numrin e rekateve që Pejgamberi a.s. i fali me xhemat. Dhe nuk e mohon mundësinë që Pejgamberi a.s. mund t'i kishte falur dymbëdhjetë rekatet e mbetura në shtëpi. Xhabiri r.a. nuk e mohon këtë mundësi gjithashtu, por thjesht na informon për numrin e rekateve që Pejgamberi a.s., i fali me xhemat me sahabet, para se të largohej për në shtëpinë e tij.

Ekzistojnë po ashtu transmetime të tjera të Xhabirit r.a. lidhur me këtë çështje, që përmendin se i Dërguari i Allahut fali tetë rekate me xhemat; megjithatë, meqenëse ata të gjithë vijnë të transmetuar nga Isa bin Xharije, të gjithë duhet të klasifikohen si të dobët dhe nuk duhet të përdoren si argument.

---

394. Kijamu el-Lejl 91.
395. Fet'hul-Barij 2:12.
396. El-A'dhemij në librin e tij "Rek'atut-terauijh" 28.

3- Saib bin Jezijd tregon: "*Omeri r.a. caktoi Ubej bin Ka'b r.a. dhe Temijm Ed-Darij r.a. që t'i udhëhiqnin njerëzit në njëmbëdhjetë rekate.*"[397]

Ky është transmetimi i paraqitur për të mbështetur pretendimin e tyre të dytë që Omeri r.a. urdhëroi që vetëm tetë rekate të falen për teravi dhe se kurrë nuk ka pasur një konsensus për njëzet rekate. Megjithatë, ky pretendim është edhe më i dobët se i pari për shkak të arsyeve të mëposhtme:

a- Ky hadith është transmetuar nga Saib bin Jezijd r.a. nga dy persona, Muhamed bin Jusuf dhe Jezijd bin Khusejfa. Pesë persona e kanë transmetuar atë nga Muhamed bin Jusuf. Megjithatë, këto pesë transmetime janë të ndryshëm nga njëri-tjetri, pasi secili e transmeton atë nga i njëjti person. Për shkak të mospërputhjes dhe natyrës së tij kontradiktore, ky transmetim nuk mund të qëndrojë si dëshmi për të provuar se teravia është tetë rekate. Transmetimet e ndryshme nga Muhamed bin Jusuf janë si më poshtë:

1- Versioni i përmendur më lart, që transmetohet nga Imam Maliku, i përmend njëmbëdhjetë rekatet, por nuk e përmend Ramazanin.

2- Versioni i Jahja bin Katan përmend se Omeri r.a. i mblodhi njerëzit pas Temijm Ed-Darij r.a. dhe i falnin njëmbëdhjetë rekate. Ai nuk përmend se Omeri r.a. dha ndonjë urdhër të veçantë për numrin e rekateve dhe as nuk e përmend muajin e Ramazanit.

3- Versioni i transmetuar nga Abdulaziz bin Muhamed thjesht përmend se ata i falnin njëmbëdhjetë rekate gjatë kalifatit të Omerit r.a. Nuk përmendet ndonjë urdhër i veçantë, apo i Ubej bin Ka'bit r.a., Temijm Ed-Darit r.a...

4- Transmetimi i Ibn Is'hakut përmend se ata i falnin trembëdhjetë rekate në Ramazan gjatë kohës së Omerit r.a.. Ai nuk flet për udhëzimet e Omerit r.a., as Ubej bin Ka'bin r.a., ose Temijm Ed-Darin r.a.

5- Së fundmi, versioni i Abdurrezakut përshkruan urdhrin e Omerit r.a., se njëzet e një rekate duhet të falen në vend të njëmbëdhjetëve.

Disa variante të këtij transmetimi përmendin njëmbëdhjetë rekate, të tjerët përmendin trembëdhjetë rekate dhe një përmend njëzet e një rekate. Pra, cila është arsyeja për marrjen për bazë të versionit të njëmbëdhjetë rekateve në raport me të tjerët? Në fakt, juristi i njohur maliki, Ibn Abdul-Berr, i ka dhënë përparësi transmetimit të njëzet e një rekateve dhe i quajti transmetimet e njëmbëdhjetë rekateve të jenë një "supozim i gabuar [uehm]".[398]

Për këtë arsye, varianti i njëzet rekateve është miratuar në dritën e këtyre faktorëve dhe të tjerëve të ngjashëm që shërbejnë vetëm për të forcuar vërtetësinë e tij.

b- Transmetuesi tjetër i këtij hadithi nga Seib bin Jezijd r.a., është Jezijd bin Khusejfa dhe dy nxënësit e Jezidit, Ibn Ebi Dhi'b dhe Muhamed bin Xha'fer, e tregojnë këtë transmetim prej tij [shih hadithin nr. 3 te "hadithet për këtë çështje" më sipër]. Të gjitha versionet e këtij transmetimi nëpërmjet Jezijd bin Khusejfa janë unanim në përmendjen e njëzet rekateve dhe Imam En-Neueuij, Imam El-'Irakij, Es-Sujutij dhe të tjerët i kanë klasifikuar zinxhirët e tij [esnad] si të fortë e të besueshëm.

---

397. Muatta Imam Malik 1:71.
398. Rek'atut-terauijh 39.

Prandaj, pyetja që shtrohet është: Pse duhet që versioni i Muhamed bin Jusuf, i cili përmend tetë rekate të pranohet, pavarësisht se ai përmban konfuzion dhe ka mospërputhje me përmendjen e numrit të rekateve dhe versioni i Jezijd bin Khusejfa të braktiset pavarësisht se ai është në përputhje?

Drejtësia e kërkon që transmetimet e Saib bin Jezijdit r.a. nga Jezijd bin Khusejfa të pranohen, pasi ato janë në përputhje dhe janë klasifikuar si të saktë nga shumë dijetarë, dhe që transmetimet përmes Muhamed bin Jusuf, për shkak të natyrës së tyre të paqartë, të interpretohen dhe krahasohen me ato të Jezijd bin Khusejfa-s.

c- Disa dijetarë kanë bashkërenduar versionet e ndryshme të transmetimit të Saib bin Jezijdit r.a. duke thënë se: "Omeri r.a., fillimisht urdhëroi që të falen njëmbëdhjetë rekate, por pastaj ndryshoi vendimin e tij për njëzet pasi kishte mësuar se është mendimi më i saktë. Askush nuk e hodhi poshtë vendimin e tij dhe njëzet rekatet vazhduan të falen në pjesën më të madhe të historisë islame. Imam El-Bejhekij, pasi përmend transmetimet për njëmbëdhjetë dhe njëzet rekate, thotë: "*Ka mundësi të jetë pajtuar për të dy llojet e transmetimeve, për arsye se sahabet* [fillimisht] *falnin njëmbëdhjetë rekate me xhemat pastaj ata filluan të falin njëzet rekate dhe tre vitër.*"[399]

Imam El-Bejhekij bën të njëjtin arsyetim në një tjetër vend, në veprën e tij "Sunen el-Kubra". Shumë dijetarë të tjerë kanë dhënë edhe shpjegime të ngjashme. Ibn Habijb (Es-Selemij) i medh'hebit malikij shkruan: "*Fillimisht ishte* [falej] *njëmbëdhjetë rekate, por ata e zgjasnin leximin në to, gjë që u bë pak e vështirë për njerëzit, kështu që ata e shtuan numrin e rekateve dhe shkurtuan leximin. Ata falnin njëzet rekate duke përjashtuar vitrin.*"[400]

Përfundim

Vetëm kohët e fundit disa njerëz kanë dalë me mendimin se vetëm tetë rekate janë sunet për teravitë. Disa të tjerë kanë shkuar edhe më larg duke thënë se falja e më shumë se tetë rekateve konsiderohet si një "risi". Asnjë prej tyre nuk është në gjendje të sjellë një shembull të vetëm të ndonjë xhamie në botë, në të cilën teravia është falur më pak se njëzet rekate përgjatë njëmijë e dyqind viteve të para ose më shumë të Islamit.

Po kështu, nuk ka asnjë dijetar të vetëm të brezave të parë [selefu salihin] që të ketë mbajtur një mendim për tetë rekate. A mundet që mendimet e dijetarëve bashkëkohorë të preferohen mbi mendimet e dijetarëve të hershëm dhe të atyre që gëzonin një afërsi më të madhe të burimit të Profetësisë?

Si mundet që dikush të anashkalojë faktin se gjatë një periudhe prej njëmijë e dyqind vitesh, askush nuk kishte kundërshtime në lidhje me rekatet e teravive që ishin njëzet?

Sa absurde është që të quhet ajo një risi në fe, kur Omeri r.a. personalisht arriti një marrëveshje (unanimitet) me sahabet për atë numër dhe vendimi i tij është bërë me atë që ai duhet të ketë marrë nga Pejgamberi a.s., personalisht. As sahabet, as familja e të Dërguarit a.s. nuk e kundërshtoi atë. Ai më pas u shpreh "*sa vepër e mirë që është kjo* – [ni'metul bid'ati hadhihi]", pasi njerëzit nuk e kishin falur atë në një xhemat të madh gjatë kohës së Ebu Bekrit r.a.

Prandaj, fare lehtë mund të dilet në përfundimin se, meqenëse ka pasur një konsensus ndërmjet katër imamëve dhe shumicës dërrmuese të dijetarëve të këtij umeti në lidhje me teravitë se kanë qenë njëzet rekate, ai numër (njëzet) është konsideruar si sunet.

---

399. Sunen el-Kubra, El-Bejhekij 2:496.
400. Tuhfetul-Ahjar 192.

XII

Bashkimi i dy namazeve

Ekzistojnë shumë hadithe që deklarojnë se i Dërguari i Allahut a.s. i bashkonte dy namaze farz së bashku kur ishte në udhëtim. Hadithet shpjegojnë se si ai ulej nga pjesa e prapme e kafshës dhe falte akshamin, më pas jacinë dhe rifillonte udhëtimin e tij. Ka mendime të ndryshme në lidhje me interpretimin e këtyre haditheve, d.m.th. se si saktësisht ai i ka falur dy namazet së bashku.

Hanefitë japin këtë shpjegim. Edhe pse Pejgamberi a.s. i ka falur namazet njëri pas tjetrit, ai, në fakt, e falte çdo namaz në kohën e vet. Për shembull, kur bashkonte akshamin dhe jacinë, ai do të ndalej një kohë të shkurtër pak para se të mbaronte koha e akshamit dhe e falte namazin. Pastaj sapo hynte koha e jacisë ai falte jacinë dhe pastaj fillonte udhëtimin e tij.

Dijetarë të tjerë ofrojnë shpjegime se i Dërguari i Allahut a.s. i falte akshamin dhe jacinë në kohën e jacisë (pra pasi kishte kaluar koha e akshamit).

Metoda e ofruar nga shkolla hanefite për faljen e namazit të parë në fundin e kohës së tij, dhe namazin e dytë menjëherë në fillim të kohës së tij, është e njohur si "el-xhem'u es-surij" apo "bashkim i dukshëm", siç njihet në terminologjinë e juristëve myslimanë. Metoda e kryerjes së dy namazeve farz, në një kohë namazi është i njohur si "el-xhem'u el-hakijkij" ose "bashkim i vërtetë".

Ekzistojnë shumë hadithe që përshkruajnë bashkimin e dy namazeve. Sipas dijetarëve hanefi, shpjegimi më i përshtatshëm është ai për "el-xhem'u es-surij", ku secili namaz falet në kohën e vet. Metoda e hanefive në shpjegimin e kësaj çështjeje është në përputhje të plotë me Kur'anin dhe hadithet, të cilët që të dy theksojnë se çdo namaz duhet të falet në kohën e tij të përcaktuar.

Në të kundërt, mënyra "el-xhem'u el-hakijkij" çon në kundërshti ndërmjet Kur'anit dhe haditheve.

Deri në fund të kapitullit, do të bëhet e qartë se Pejgamberi a.s. asnjëherë nuk i ka bashkuar dy namaze njëri me tjetrin, duke lënë që një namaz të hyjë në kohën e tjetrit.

Është gjithashtu e rëndësishme të mbahet mend se falja e namazit të akshamit dhe të jacisë, në kohën e akshamit, dhe falja e drekës dhe e ikindisë në kohën e drekës, është e njohur si "xhem'u et-takdijm" ose "bashkim i hershëm", pasi njëri prej namazeve falet para kohe. Bashkimi i tyre në kohën e mëvonshme të namazit njihet si "xhem'u et-te'khijr" ose "bashkim i vonuar", sepse njëri nga namazet vonohet nga koha e tij e caktuar.

Mendimet e ndryshme

Një mendim është se lejohet të bësh "el-xhem'u el-hakijkij" nëse dikush e ka udhëtimin me nxitim. Mendimi i dytë është se "el-xhem'u el-hakijkij - bashkimi i vërtetë" lejohet në çdo lloj udhëtimi, qoftë ky me nxitim ose jo. Për disa gjithashtu lejohet në kohë me reshje të mëdha shiu, dhe disa të tjerë thonë që është e lejuar edhe në rastin e sëmundjes.

Mendimi i Imam Ebu Hanifes është mjaft i thjeshtë. Sipas tij, metoda "el-xhem'u el-hakijkij" nuk është e lejuar, përveçse në Arafat (gjatë haxhit), ku bashkimi i hershëm "xhem'u et-takdijm"

bëhet ndërmjet drekës dhe ikindisë, dhe në Muzdelife, ku haxhinjtë bëjnë bashkimin e vonuar "xhem'u et-te'khijr" ndërmjet akshamit dhe jacisë.

Praktika e bashkimit të hershëm dhe të vonuar në këto dy vende është vendosur me konsensusin e dijetarëve. Për këtë arsye, hanefitë nuk e lejojnë bashkimin "el-xhem'u el-hakijkij" përveçse në këto dy raste. Ata i kanë interpretuar hadithet, që përmendin bashkimin e dy namazeve, se janë "el-xhem'u es-surij". Ky lloj i bashkimit është i lejuar në çdo kohë, pasi nuk mund të ketë asnjë dyshim në lidhje me lejueshmërinë e dy namazeve që falen në kohën e tyre.

Ajetet kur'anore për këtë çështje

1- Allahu xh.sh thotë: "**Me të vërtetë namazi është detyrë për besimtarët në kohë të caktuar**."[401]

Kjo do të thotë se çdo namaz ka një kohë të caktuar me një fillim, para të cilit namazi nuk është i vlefshëm, dhe një përfundim, pas të cilit namazi nuk duhet të vonohet, përndryshe bëhet namaz kaza ose që i ka kaluar koha. Për këtë arsye, ky ajet tregon rëndësinë e faljes së çdo namazi në kohën e vet.

2- Allahu xh.sh thotë: "**Faleni rregullisht namazin, sidomos atë të mesmin dhe qëndroni me devotshmëri para Allahut, duke iu lutur Atij**."[402] Ky ajet është gjithashtu mjaft i qartë në lidhje me faljen e namazeve në kohën e tyre të caktuar dhe mos vonimin e tyre.

3- Allahu xh.sh thotë: "**Mjerë për ata, të cilët kur falen, janë të pakujdesshëm për namazet**."[403] Një grup i dijetarëve thonë se ky ajet është paralajmërim për ata që vonojnë namazet përtej kohës së tyre.

4- Allahu xh.sh thotë: "**Pas atyre** (të mirëve) **erdhën brezni, që e braktisën faljen e namazit dhe ndoqën epshet e veta. Ata do të pësojnë dënimin e madh.**"[404] Sipas një grupi dijetarësh, fjalët "që e braktisën faljen e namazit" nënkuptojnë ata që vonojnë namazin jashtë kohës së tyre të përcaktuar.

Me pak fjalë, këto ajete të Kur'anit vërtetojnë se vonimi i çdo namazi është i qortueshëm dhe veprim i papëlqyeshëm. Vonimi i namazit është cilësuar si një shenjë e hipokritëve [munafikëve]. Për këtë arsye, hadithet, që në pamje të parë na informojnë se Pejgamberi a.s. e ka vonuar namazin, duhet të interpretohen në përputhje me ajete kuranore, në mënyrë që të evitohet çdo mendim që aludon për papërshtatshmërinë e praktikës së Pejgamberit a.s.

E vetmja mënyrë nëpërmjet së cilës mund të arrihet kjo është marrja për bazë e kombinimit të përmendur në to, "bashkim i dukshëm". Këtu do të japim disa hadithe, që janë mjaft të qartë në ndalimin e faljes së namazit jashtë kohës së tij.

Hadithet për këtë çështje

1- Ebu Musa r.a. transmeton se Pejgamberi a.s. ka thënë: "*Bashkimi i dy namazeve së bashku pa ndonjë arsye të vlefshme është nga mëkatet e mëdha* [keba'ir]."[405]

---

401. Kur'ani, En-Nisa' 4:104.
402. Kur'ani, El-Bekare 2:238.
403. Kur'ani, El-Ma'un 107:4-5.
404. Kur'ani, Merjem 19:59.
405. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:459; Et-T'alijk es-Sabijh 2:124.

Kështu, bashkimi i namazeve nuk është i lejuar madje edhe në rast udhëtimi apo shiu, ashtu siç mëkatet e tjera të mëdha nuk janë të lejuara në rrethana të tilla.

2- Është transmetuar nga Omeri r.a. se ai iu shkroi njerëzve (rreth botës islame) dhe i ndaloi ata nga bashkimi i dy namazeve së bashku. Ai i njoftoi ata se bashkimi i dy namazeve së bashku ishte një mëkat i madh.[406]

3- Abdullah bin Mes'udi r.a. transmeton: Unë asnjëherë nuk e kam parë të Dërguarin e Allahut a.s. të falë ndonjë namaz jashtë kohës së tij përveçse në Muzdelife. Ai e bashkoi akshamin dhe jacinë në Muzdelife.[407]

4- Në një transmetim tjetër Ibn Mesudi r.a. transmeton: "*I Dërguari i Allahut i bashkoi dy namaze gjatë një udhëtimi. Ai e bashkonte akshamin dhe jacinë duke e vonuar akshamin deri pak para kalimit të kohës, dhe e falte namazin e jacisë menjëherë sapo hynte koha e tij.*"[408]

5- Aishja r.a. transmeton*:* "*I Dërguari i Allahut a.s., ndërkohë që ishte në udhëtim, e vononte drekën dhe e falte ikindinë herët, dhe e vononte akshamin dhe e falte jacinë herët* [d.m.th. e falte secilin namaz në kohën e tij]."[409]

6- Është transmetuar se Ibn Abasi r.a. ka thënë: "*Kam falur tetë rekate së bashku* [katër të drekës dhe katër të ikindisë] *dhe shtatë rekate së bashku* [tre të akshamit dhe katër të jacisë] *me të Dërguarin e Allahut a.s.*" [Njëri prej transmetuesve thotë] *E kam pyetur Ebu Sha'tha': Supozoj se ai e ka vonuar Drekën* [deri pak para fundit të kohës] *dhe e ka falur ikindinë sapo i ka hyrë koha, dhe* (gjithashtu) *e ka vonuar akshamin dhe ka falur jacinë herët* [si në rastin e parë]. *Ai u përgjigj: "Edhe unë mendoj të njëjtën gjë".*[410]

Ky hadith në Sahihun e Muslimit është shumë i saktë në përshkrimin e tij të bashkimit të dy namazeve. Metoda e përshkruar nga transmetuesi është "el-xhem'u es-surij".

7- Imam Ebu Davudi ka transmetuar në vijim: "*Muezini i Abdullah bin Omerit e informoi atë që ishte koha e namazit. Ibn Omeri i tha atij që të vazhdonte udhëtimin. Kur e kuqja e perëndimit të diellit* [shefek ahmer] *pothuajse u zhduk, ai zbriti nga kafsha e tij dhe fali akshamin. Pastaj ai priti derisa e kuqja u zhduk tërësisht dhe fali jacinë. Ai pastaj tha: Sa herë që i Dërguari i Allahut a.s. ishte në nxitim për ndonjë arsye, ai bënte njëlloj siç bëra unë.*"[411]

Siç mund të shohim, metoda e bashkimit të namazit në hadithet e mësipërme s'është tjetër përveçse ajo e "el-xhem'u es-surij". Është një metodë e pranuar rreth së cilës askush nuk ka ndonjë kundërshtim. Si mund të ketë kundërshtim që dy namaze të falen së bashku në një mënyrë që nuk u shkakton atyre të falen as para e as pas kohës së përcaktuar? Padyshim, që kjo është metoda më e sigurt e bashkimit të dy namazeve dhe do të jetë mënyra më e përshtatshme për të sqaruar hadithet mbi bashkimin (e namazit).

Gjithashtu është e njohur se namazi i sabahut nuk duhet të falet para kohës së tij, ose të vonohet qëllimisht pas kohës së tij. Ngjashëm, as namazet e tjerë nuk duhet të falen jashtë kohëve të tyre të përcaktuara, në mënyrë të veçantë jo për aq kohë sa e konsideron këtë si sunet.

---

406. Et-T'alijk es-Sabijh 2:124.
407. Sahih Buhari 1:227; Sahih Muslim 1:417; Sherh Mea'nij el-Athar 1:164.
408. Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:458.
409. Sherh Mea'nij el-Athar 1:164; Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:457.
410. Sahih Muslim 1:246; Musannaf Ibn Ebi Shejbe 2:456.
411. Sunen Ebu Davud 1:178.

Kjo tregon se metoda (e trashëguar) prej sunetit për të bashkuar dy namaze është "el-xhem'u es-surij", siç edhe është vërtetuar përmes Kur'anit dhe haditheve. Ky është qëndrimi i shkollës juridike hanefi për këtë çështje.

Nëse do të ishte e lejuar të praktikohej "el-xhem'u el-hakijkij" gjatë udhëtimit ose sëmundjes, etj., atëherë pse është e kufizuar vetëm për disa namazeve?

Pse nuk është e lejuar të falen të gjitha namazet e ditës së bashku në mëngjes para se të nisemi në udhëtim? Arsyeja për këtë është mjaft e thjeshtë. Praktika e bashkimit e përmendur nëpër hadithe nuk duhet marrë si "el-xhem'u el-hakijkij", por si "el-xhem'u es-surij", ku çdo namaz mbetet në kohën e tij, por falen njëri pas tjetrit.

Hadithet për bashkimin e namazeve

Në vijim, do të analizojnë disa hadithe, që normalisht janë paraqitur për të vërtetuar bashkimin "el-xhem'u el-hakijkij".

1- Ibën Omeri r.a. transmeton: "*Sa herë që i Dërguari i Allahut ndërmerrte një udhëtim me nxitim, ai bashkonte akshamin dhe jacinë.*"[412]

Ky transmetim herë pas here është përdorur për të provuar lejimin e "bashkimit të vërtetë", ndërkohë ai vetëm përmend se i Dërguari i Allahut a.s. ka bashkuar dy namaze dhe nuk e përmend që të jetë kryer "el-xhem'u el-hakijkij". Hanefitë kanë sqaruar se Pejgamberi a.s. ka bërë "bashkimin e dukshëm" dhe jo "bashkimin e vërtetë", pasi bashkimi i parë është një metodë e rënë dakord nga të gjithë dijetarët.

Në këtë hadith, meqenëse Ibn Omeri r.a. nuk përmend metodën aktuale të bashkimit, ne i drejtohemi hadithit 7 më sipër, - gjithashtu një transmetim nga Ibn Omeri r.a. - , ku ai shpjegon për mënyrën e bashkimit të namazeve. Metoda e përshkruar prej tij në këtë transmetim nuk është tjetër përveçse "el-xhem'u es-surij" kështu që ai do të merret si një koment për këtë transmetim.

2- Nafi' transmeton: "*Sa herë që Abdullah bin Omeri r.a. kishte për të udhëtuar me nxitim, ai do të bashkonte akshamin dhe jacinë pasi muzgu i kuq i perëndimit të diellit të zhdukej. Ibn Omeri r.a. tha se sa herë që Pejgamberi a.s. ishte i detyruar të udhëtonte me nxitim, ai bashkonte akshamin dhe jacinë.*"[413]

3- Abdullah bin Omeri r.a. tregon*:* "*Një rast Pejgamberi a.s. kishte për të udhëtuar me shpejtësi për shkak të disa nevojave në familjen e tij. Ai e vonoi akshamin deri sa muzgu i kuq ishte zhdukur, atëherë zbriti nga kafsha e tij dhe i bashkoi të dy namazet. Pas kësaj, Abdullah bin Omeri r.a. i njoftoi të gjithë se kjo ishte praktika e Pejgamberit a.s., sa herë që ai udhëtonte me nxitim.*"[414]

Këto dy hadithe duket sikur janë në kundërshtim të hapur me mendimin e hanefive. Megjithatë, në realitet, në qoftë se kuptohen siç duhet, ata do të jetë në harmoni të plotë. Kjo është për shkak të arsyeve të mëposhtme.

a- Së pari, ka dy lloje "shefeku" ose "muzgu" njëra është skuqja [ahmer], e cila shihet në horizont pas perëndimit të diellit, dhe e dyta është bardhësia [ebjed] që mbetet për një kohë të shkurtër pasi skuqja zhduket. El-Alame El-Ajnij thotë: "*Është e mundur që muzgu i përmendur në transmetime të jetë skuqja.* [Në shkollën hanefite] *Ka dy pikëpamje në lidhje me mbarimin e kohës së akshamit. Disa thonë se ajo mbaron kur skuqja zhduket, ndërsa të tjerët thonë se kjo përfundon kur bardhësia zhduket.*

412. Sahih Muslim 1:245.
413. Sahih Muslim 1:245.
414. Sunen et-Tirmidhij 1:124.

Prandaj, në qoftë se Pejgamberi a.s. i ka falur dy namazet menjëherë pasi skuqja ishte zhdukur, kjo do të thotë se ai e fali akshamin gjatë bardhësisë, d.m.th. në kohën e tij të caktuar (sipas mendimit se akshami përfundon pasi bardhësia është zhdukur) *dhe ai gjithashtu e fali jacinë brenda kohës së caktuar* (sipas mendimit se akshamit i përfundon koha me zhdukjen e skuqjes pas së cilës fillon jacia)."[415]

b- Një shpjegim tjetër, i përmendur në librin "Et-Ta'lijk es-Sabijh", është se këto hadithe janë transmetuar me dallime të ndryshme. Disa përmbajnë shtesën "*skuqja ishte afër zhdukjes*". Kjo tregon se një nga transmetuesit mund të jetë ngatërruar lidhur me formulimin e saktë të fjalës për shkak të transmetimeve të ndryshme, kështu që ai më në fund e ka transmetuar në fjalët, "*pasi skuqja ishte zhdukur*", sipas arsyetimit të tij. Kjo do të thotë se në të vërtetë ishte vetëm pak para përfundimit të muzgut të kuq që Pejgamberi a.s. e fali akshamin, i cili do të thotë se ishte "el-xhem'u es-surij".

c- Një tjetër arsye për të preferuar "el-xhem'u es-surij" është se, përderisa hadithet e Ibn Omerit r.a. për këtë çështje janë në kundërshtim dhe nuk përmbajnë një shprehje të caktuar, do të ishte më e preferueshme që të merrej në konsideratë hadithi 7 më lart (gjithashtu i transmetuar prej tij), si komentim për transmetimet e ndryshme të tij. Ky hadith e bën të qartë se metoda e bashkimit, e përdorur nga Pejgamberi a.s. ishte "bashkim i dukshëm". Për këtë arsye, bashkimi i përmendur në hadithet e mbetura të Abdullah bin Omerit do të konsiderohet të jetë "bashkim i dukshëm".

4- Muadhi r.a. transmeton se: "*Gjatë ekspeditës së Tebukut, sa herë që Pejgamberi a.s. do të nisej para se dielli të lëvizte nga kulmi i tij, ai do e vononte dhuhrin* [drekën] *dhe e falte atë* [vetëm pak para se t'i mbaronte koha] *me ikindinë, dhe kur ai nisej pas mesditës ai e falte ikindinë në fillim duke e bashkuar atë me drekën* [d.m.th. falte drekën në fund të kohës së vet dhe ikindinë sapo hynte koha]*, pastaj ai do të vazhdonte udhëtimin e tij. Sa herë që ai do të nisej* (për udhëtim) *para akshamit, ai do ta vononte atë dhe e falte atë me jacinë* [d.m.th. secilin në kohën e tyre të caktuar]*, dhe në qoftë se ai nisej pas akshamit ai falte jacinë në fillim duke e bashkuar atë me akshamin.*"[416]

Pikat e mëposhtme janë paraqitur në lidhje me këtë transmetim:

a- El-Alame El-Ajnij thotë në lidhje me këtë transmetim: "*Ky hadith është refuzuar nga Imam Ebu Daudi dhe gjithashtu është transmetuar nga ai se nuk ekziston asnjë hadith i qartë në lidhje me kryerjen e një namazi para kohës së tij të përcaktuar.*"

b- Një problem tjetër është kritika e fortë ndaj Husejn bin Abdilah, një transmetues në zinxhirin e këtij hadithi, nga ekspertët e hadithit [muhadithijn] Ibn El-Medijnij thotë: "Unë i kam braktisur transmetimet e tij". Imam Ahmedi thotë: "Ai ka të meta". Ibn Me'ijn e quan të dobët [da'ijf] dhe En-Nesaij thotë: "Transmetimet e tij janë të refuzuara".

c- Edhe nëse ky hadith do të pranohej për një moment si autentik, ai përsëri do të konsiderohej se përshkruan metodën "el-xhem'u es-surij" për arsye të ndryshme. Është treguar në hadith se Pejgamberi a.s. do ta vononte namazin e parë deri në fund të kohës së tij (d.m.th. e falte pak para se t'i mbaronte koha) dhe e falte të dytin menjëherë pas tij (namazit të parë) në kohën e vet.

Dy transmetimet e Ibn Abasit r.a. në vijim sugjerojnë të njëjtin shpjegim:

"*I Dërguari i Allahut a.s. e falte drekën e ikindinë së bashku dhe akshamin e jacinë së bashku pa* [qenë në gjendjen e] *frikë apo në udhëtim.*

---

415. 'Umdetul-Karij 3:568.

416. Sunen et-Tirmidhij 1: 124; Sunen Ebu Daud 1: 178.

I Dërguari i Allahut a.s. i bashkoi drekën dhe ikindinë së bashku dhe akshamin dhe jacinë së bashku në Medine, pa [pasur] *frikë apo shi.*"[417]

Këto transmetime flasin se Pejgamberi a.s. i ka bashkuar namazet edhe pse nuk ishte në rrethanat e frikës, shiut ose udhëtimit. Këto janë tri shkaqet kryesore në të cilat dikush mund të bëjë bashkimin "el-xhem'u el-hakijkij" sipas shumë dijetarëve përveç hanefive.

Kështu që, a e praktikoi ai metodën e bashkimit "el-xhem'u el-hakijkij", siç iu pëlqen disave të thonë, edhe pse asnjë nga arsyet e vlefshme për të vepruar kështu nuk ishin prezente? Shpjegimi korrekt që mund të ofrohet është se këto transmetime të Ibn Abasit r.a., si dhe transmetimet e tjera për këtë çështje, nuk flasin fare se Pejgamberi a.s. ka kryer bashkim "el-xhem'u el-hakijkij", por më tepër ai ka kryer "el-xhem'u es-surij" (bashkimin e dukshëm).

Përfundim

Hanefitë kanë ndjekur një rrugë të sigurt në shpjegimin e haditheve për këtë çështje. Shpjegimi i tyre nuk bie në kundërshtim me hadithet apo ajetet kur'anore, që urdhërojnë rreptësisht që namazet të falen në kohën e tyre. Ata i interpretojnë hadithet e bashkimit të bazuar në metodën "el-xhem'u es-surij", ku dy namazet falen njëri pas tjetrit, namazi i parë në fund të kohës së tij, ndërsa namazi i dytë menjëherë pas fillimit të kohës së tij. Kjo duket të jetë mënyra më e sigurt dhe më e pakundërshtueshme për t'u miratuar në dritën e shumë transmetimeve për këtë çështje.

Nga ana tjetër, marrja e transmetimeve të ndryshme bazuar në metodën e bashkimit "el-xhem'u el-hakijkij", ku një namaz është vonuar qëllimisht dhe është falur në kohën e tjetrit, ose namazi i mëvonshëm është falur më herët gjatë kohës së namazit të mëparshëm, do të shkaktonte që këto hadithe të kundërshtojnë ajetet dhe hadithet që nxisin që namazi të falet në kohën e tij të caktuar. Për më tepër, ata që lejojnë metodën e bashkimit "el-xhem'u el-hakijkij" kanë deklaruar gjithashtu se është më mirë që të mos bashkohen dy namazet, por ato të falen veçmas në kohën e tyre përkatëse.

---

417. Sahih Muslim 1:246.

Rreth Autorit

Dr. Shejh Abdu Rrahman bin Jusuf Mangera është një dijetar mysliman britanik i arsimuar në të dyja kulturat, atë islame dhe perëndimore. Ai u diplomua në kolegjin Darul Ulum Bury, në Britaninë e Madhe, ndërsa më vonë mori një diplomë të specializuar për nxjerrjen e fetvave (verdikteve juridike) në Madhahir el-'Ulum Saharanpur, Indi. Ai ka marrë një BA nga Universiteti i Johanesburgut dhe përfundoi Masterin dhe PhD në Studime Islame nga Shkolla e Studimeve Orientale dhe Afrikane në Londër. Në vitin 2013 atij iu dha një bursë nderi në Kolegjin Musliman në Kembrixh dhe në 2016 në Institutin Royal Aal Bejt për Mendimin Islam, në Aman Jordani. Shejh Abdu Rrahman ka përvojë të pasur në shërbimin si imam në komunitetet islame në të dy anët e Atlantikut, tetë vite në jug të Kalifornisë dhe më shumë se pesë vite në qytetin e madh të Londrës, dhe eksperienca e tij si një ligjërues e orator kompetent, i mundëson atij trajtimin dhe ofrimin e këshillave rreth sfidave aktuale me të cilat ballafaqohen myslimanët në perëndim. Ai vazhdon të japë mësim në lëndën e hadithit dhe punon me publikimet shkencore nëpërmjet shtëpisë botuese (www.whitethreadpress.com). Shumë nga leksionet e tij gjenden në www.zamzamacademy.com

Muftiu Abdur Rrahman ibën Jusuf Mangera, ka studiuar shkencat tradicionale islame dhe ka shkruar një sërë veprash shkencore gjatë jetës së tij. Ai e përfundoi pjesën më të madhe të studimeve të tij në Darul Ulum Bury, në Anglinë e veriut, ku edhe mësoi Kur'anin përmendësh në moshën pesëmbëdhjetë vjeçare, dhe më pas përfundoi një program intensiv gjashtë vjeçar për sheriat. Ai u diplomua në disiplina të shumta islame, duke përfshirë gjuhën arabe, jurisprudencën islame, si dhe hadithin (veçanërisht në gjashtë librat autentikë të hadithit [Sihah Sitte] dhe dy librat e njohur Muvata e Imam Malikut dhe Muvata e Imam Muhamedit). Mësuesit e tij në Darul Ulum Bury ishin të shumtë, përfshirë Shejh Jusuf Motala dhe studentë të tjerë të Shejhul Hadith Muhamed Zekerija el-Kandehleuij.

Pas diplomimit, autori udhëtoi për në Afrikën e Jugut, ku mori mësime në Medresenë Zakarija me kohë të pjesshme në një trajnim të specializuar në përgjigjen e pyetjeve juridike (fetva) nën kujdesin e Muftiut Ridaul Hak. Ndërsa ishte në Afrikën e Jugut, ai përfundoi një baçelor me sukses në shkencat islame në Universitetin "Rand Afrikans" Johanesburg, me Profesor Abdu Rrahman Doi, Ph.D.

Paskëtaj ai udhëtoi për në Siri, ku mori një diplomim të dytë në recitimin e Kur'anit dhe mësimin përmendësh, nga Shejh Abdu Rrezak el-Halebi, i cili zotëronte një zinxhir të shkurtër, të pandërprerë të transmetimit (sened) nga i Dërguari i Allahut në këtë shkencë. Ai gjithashtu ka marrë ixhaze-t (dëshmi) nga Shejh Adib Kallas për studimin e tij të komentit të Mulla 'Ali el-Kariut të "Sherh Fikh el-Ekber", si dhe ka marrë pjesë në leksione mbi tekste të tjera klasike të besimit islam (akides).

Vitin pasues e kaloi në Saharanpur, Indi, ku mori autorizim formal për nxjerrjen e vendimeve ligjore (fetva), që kërkonte një studim të hollësishëm "të pjesshëm" ose "të përgjithshëm" të një numri të teksteve klasike, duke përfshirë, ndër të tjera, librin e Ibn Nuxhejm "El-Eshbah ue en-Nedha'ir" dhe librin e El-Alame Haskafit "Durr el-Mukhtar" (së bashku me komentin e tij, "Red el-

Mukhtar", nga El-Alame Ibn Abidijn Esh-Shamij). Gjatë kësaj kohe, Mufti Abdu Rrahman gjithashtu ka ndjekur mësime në bazat e hadithit (usul el-hadijth), duke studiuar librin e El-Alame El-Lekneuij "Err-Rref'u ue Et-Tekmijl fij E-Xherhi ue Et-Ta'dijl" dhe pjesë nga libri i Imam Sujutit "Tedrijb err-Rrauij".

Autori është diplomuar në hadith nga dijetarët e mëdhenj si: Shejh Muhadith Habibu Rrahman El-Adhemij (me nxënësin e tij Shejh Mufti Zejnul Abidini), Shejh Ebul-Hasen Ali En-Nedeuij dhe Shejh Muhamed Auama. Allahu i begatoftë të gjithë ata që janë ende në jetë dhe i mëshiroftë ata që kanë kaluar në jetën tjetër.

Fjalor

Eimeturr-Rrixhal - autoritetet dhe ekspertët kryesorë në vëzhgimin e transmetuesve të hadithit.

Alame - Dijetar i madh.

Arafat - Dita e nëntë e muajit Dhul Hixhe, muaji i fundit në kalendarin islam.

Arafat - Një fushë e cila shtrihet rreth trembëdhjetë milje nga Meka. Atje pelegrinët qëndrojnë në këmbë dhe i luten Allahut për njëfarë kohe. Namazet e drekës dhe ikindisë bashkohen me kusht që imami i myslimanëve të jetë i pranishëm; xhamia e vendosur në këtë fushë është quajtur Mesxhid Nemira.

Asr - Namazi i pasdites, falet pasi hija e një objekti është sa dyfishi i tij.

Bejtullah - Qabeja, Shtëpia e Shenjtë e Allahut (El-Harem) në Mekë.

Bint - Vajzë.

Daif- I dobët, një hadith në të cilin ka disa të meta; qoftë në zinxhirin e transmetimit; në kuptimin e duhur të transmetuesit; në përmbajtjen e tij, ose për shkak se ai nuk është në pajtim të plotë me bindjet dhe praktikat islame. Është një hadith me autoritet më pak të besueshëm.

Dijn - Fe (Islam).

Fexhr - Lutja e kryer mes agimit të vërtetë dhe lindjes së diellit.

Fakijh - (shumësi Fukaha) jurist islam.

Farz - i detyrueshëm(obligim), urdhër hyjnor që është vendosur me prova përfundimtare (delijl kat'ij). Ai që neglizhon një urdhër farz pa ndonjë justifikim të vlefshëm, quhet rebel (fasik) në ligjin islam, dhe ai që refuzon një urdhër, konsiderohet jobesimtar.

Fetva - Vendim formal ligjor i lëshuar nga një jurist kompetent.

Fik'h - Ligji islam ose jurisprudenca islame.

Hadith - Fjalë për fjalë, një lajm, një histori apo një transmetim në lidhje me një ngjarje të tashme apo të shkuar. Në kuptimin teknik, i referohet transmetimeve të fjalëve, veprave dhe aprovimeve ose mosaprovimeve të të Dërguarit të Allahut.

Hafiz – (Hafidh) Ekspert Hadithi. Ai që ka memorizuar njëqind mijë hadithe përmendësh dhe që e ka memorizuar tërë Kur'anin.

Hanefi - Ndjekës i shkollës hanefite të ligjit islam.

Hanbeli - Ndjekës i shkollës hanbelite të ligjit islam.

Haram - E ndaluar, e paligjshme, statusi i diçkaje që është plotësisht e paligjshme sipas ligjit islam dhe është vendosur përmes provave përfundimtare (kat'ij), shih gjithashtu mekruh.

Hasen - I miratuar ose i shëndoshë, i ngjashëm me një hadith autentik (sahih), por i një shkalle pak më të ulët.

Ibn - Djalë.

Ixhma - Konsensus, shpesh përdoret për t'iu referuar marrëveshjes së plotë ndërmjet sahabeve ose juristëve në lidhje me një çështje të caktuar juridike.

Ixhtihad - Një aftësi e të kuptuarit intelektual me anë të të cilit janë konstatuar hollësitë, nënkuptimet, çështjet delikate, të pakuptueshme, urtësitë dhe shkaqet e ligjeve (ahkam) të Islamit.

'Ilm - Dituri.

Imam - Rrjedh nga fjala arabe "të udhëheqësh". Imam është përdorur gjerësisht për drejtuesin e karrocës, ose drejtuesin e një shkolle mendimi, në ligjin islam.

'Isha - Namazi i natës, që falet pasi zhduket skuqja e muzgut.

Xhehrij - Namazi në të cilin lexohet Kur'ani me zë të lartë (p.sh. sabahu, akshami dhe jacia).

Xhem'ul-Hakijkij - Bashkim real - bashkimi i dy namazeve në kohën e njërit.

Xhem'us-Surij - Bashkim i dukshëm, bashkimi i dy namazeve, namazi i parë falet në fund të kohës së vet dhe namazi i dytë në fillimin e kohës së tij.

Xhem'u et-Te'khijr - Bashkim i vonuar; bashkimi i akshamit dhe jacisë së bashku në kohën e jacisë dhe bashkimi i drekës dhe ikindisë së bashku në kohën e ikindisë.

Xhem'u et-Takdijm - Bashkim i avancuar, që është bashkimi i akshamit dhe jacisë së bashku në kohën e akshamit dhe bashkimi i drekës dhe ikindisë në kohën e drekës.

Xhuma - E premte.

Kufa - Një qytet i rëndësishëm në Irak i themeluar nga Omeri r.a.

Ma'lul - transmetim i dëmtuar.

Medh'heb – Shkollë e ligjit fetar islam.

Medinetu Muneuera - Qyteti i ndritshëm i të Dërguarit të Allahut dhe qyteti i dytë i shenjtë i Islamit (Medina).

Magrib - Namazi që falet pas perëndimit të diellit.

Meka - Qyteti i shenjtë i Islamit ku ndodhet edhe Mesxhidul Haram, Qabeja.

Mekruh - E papëlqyeshme, statusi i diçkaje që është e padëshirueshme (tenzijh) dhe nganjëherë e urryer (tahrijm) në bazë të ligjit islam, por jo në gradën e të qenët e ndaluar (haram) (për shkak se nuk ka argument të prerë. Shih gjithashtu haram.

Malikij - Ndjekës i shkollës juridike Maliki në Islam.

Merfu'- Zinxhiri i transmetimit që arrin tek i Dërguari i Allahut.

Mesh'hur - Hadith i cili është dhënë nga të paktën tre autoritete të besueshëm ose, sipas një mendimi tjetër, një hadith i cili, edhe pse gjerësisht është përhapur më vonë, është transmetuar fillimisht nga një person nga brezi i parë.

Meudu'- I fabrikuar, hadith i rremë që i atribuohet të Dërguarit të Allahut.

Meukuf - Zinxhiri i transmetimit që nuk arrin tek Pejgamberi a.s., por përfundon te një sahab.

Meusul - Zinxhir i pa këputur në transmetim.

Mufesir - Shpjegues ose komentues i Kur'anit të Shenjtë.

Muhadith - Dijetar hadithi.

Munferid - Personi që kryen namaz i vetëm.

Munker - Hadith i refuzuar.

Muktedi - Personi që fal namaz pas një imami me xhemat.

Mursel - Hadith i transmetuar nga një tabi'in.

Musal-li - Personi që fal namaz.

Mustehab – Praktikë adhurimore e preferuar.

Muteuatir – Ngjarje, shfaqje ose dëshmi e transmetuar nga një numër i madh njerëzish të çdo brezi dhe se është e pamundur që ajo të përmbajë ndonjë gënjeshtër.

Muzdelife - Vend afër Mekës ndërmjet fushës së 'Arafatit dhe Mina-së, i njohur gjithashtu si El-Mesh'ar El-Haram. Pelegrinët qëndrojnë atje për një natë pas kthimit të tyre nga 'Arafati.

Nafile - Praktikë vullnetare.

Kada - Namaz i humbur që duhet kryer.

Kible - Drejtimi kah Qabja në Mekë, drejt të cilës myslimanët kthehen për namaz.

Kiraet - Leximi i Kur'anit të Shenjtë.

Kijam - Qëndrimi në këmbë në namaz.

Ka'da - Pozicioni i uljes në namaz.

Rekat - Njësia e namazit e përbërë nga qëndrimi në këmbë, qëndrimi në ruku dhe dy sexhde.

Ruku - Përkulja në namaz.

Sahih - Hadith i vërtetuar në mënyrë rigoroze në tekstin e tij (meten) dhe në transmetim.

Sexhdetu et-Tilaueti - Sexhde që kryhet pasi recitohet një ajet i sexhdes.

Shefekul-Ahmar - Muzgu i kuq që shfaqet në qiell pas perëndimit të diellit.

Shefekul-Ebjed - Drita e butë e bardhë që shfaqet pasi zhduket muzgu i kuq në mbrëmje.

Shafi'i - Ndjekës i shkollës jurdike islame shafi.

Sheriat - Legjislacioni islam.

Sirrij - Forma e namazit në të cilin Kur'ani lexohet në heshtje (p.sh. dreka dhe ikindia).

Siuak – Brushë, e formuar nga degët ose rrënjët e shkurreve, të njohura si anti bakteriale.

Sexhdetu es-Sehui - Sexhdeja e harresës, kryerja e dy sexhdeve shtesë pas përfundimit të teshehudit në rekatin e fundit, për të kompensuar defekte të caktuara në kryerjen e namazit.

Sunet – Veprat, thëniet dhe miratimet e të Dërguarit të Allahut; burimi i dytë bazë i njohurive islame të njohura si hadithe. Ky term përdoret gjithashtu për veprat që hyjnë mes kategorisë mes vaxhibit dhe mustehabit. Shih gjithashtu Hadith, Vaxhib dhe Mustehab.

Sunetun Metruke - Praktikë e hershme e të Dërguarit të Allahut, që më vonë ai nuk e ka praktikuar atë.

Sunetu Muekkede - Praktikë e të Dërguarit të Allahut të cilës ai dhe sahabet e tij i kanë kushtuar vëmendje që nuk mund të lihet pa arsye të vlefshme.

Sunetun Mustemirre - Praktikë e përhershme ose e vazhdueshme e të Dërguarit a.s.

Suretu Fatiha - Kapitulli hapës i Kur'anit, njihet gjithashtu si "Umul Kur'an".

Sutre - Shkop ose objekt i ngjashëm që dikush e vendos përpara vetes kur fal namazin, kështu që një kalimtar mund të kalojë jashtë objektit dhe jo direkt përballë atij që fal namaz.

Tabi'in - Ndjekës ose pasardhës; ai i cili i ka parë sahabet ndërsa ishte në gjendjen e besimit dhe ka vdekur në atë gjendje.

Tabi'i tabi'in - Ndjekës i pasuesve; ai që i ka parë tabi'inët gjatë jetës së tyre duke qenë në gjendjen e besimit.

Tefsir - Shpjegim, koment i Ku'anit të Shenjtë.

Tehijjetul-Mesxhid - Dy rekate që falen si përshëndetje për xhaminë.

Tekbiru et-Tahrim - Tekbiri në fillim të namazit (p.sh. Allahu Ekber).

Taklijd - Ndjekja e një autoriteti të besueshëm në çështjet e ligjit islam (p.sh. Një nga katër imamët). Shih Medh'heb gjithashtu.

Teravi (Terauijh) - Njëzet rekate namaz sunet, që falen pas namazit farz të jacisë gjatë muajit të Ramazanit.

Teruijha - Pushim i shkurtër që bëhet pas çdo katër rekatesh të teravisë.

Ulema - Dijetarët islamë të mirë-përgatitur në shkencat islame.

Umet – Bashkësi.

Ummul Kur'an - Surja Fatiha.

Usulul-Fikh - Parimet ose bazat e jurisprudencës.

Usulul-Hadijth - Parimet ose bazat e hadithit.

Vaxhib (Uaxhib) - Urdhër hyjnor i vendosur me argument, edhe pse shumë i fortë (delijlu dhannij), është i një kategorie më të ulët se argumenti absolut (delijlu kat'ij); ai që shpërfill apo refuzon një urdhër vaxhib konsiderohet mëkatar.

Abdes – Pastrimi (i disa pjesëve të caktuara të trupit) ritual për namaz.

Dhuhr - Namazi i mesditës që falet pasi dielli kalon zenitin.

Bibliografia

Ebu el-Hasen, Muhamed; "*Tendhijmul-Eshtal*", Karaçi, Pakistan: Darul Ishat.
El-Asbahij, Malik bin Enes; "*Muvata*", Multan, Pakistan: Biblioteka Mektebe Farukija.
El-Askalani, Ahmed bin Haxher; "*Fethul-Bari Sherh Sahih Buhari*", Kairo, Egjipt: Biblioteka Daru Rejan.
El-Adhemij, Habijbu Err-Rrahman Ebu el-Me'athir; "*Rekatët e Teravisë*", Guxhranvala, Pakistan: Kadri Kutub Khana.
El-Bejhekij, Ebu Bekr Ahmed bin Husejn; "*Sunen el Kubra*", Edicioni i parë, Mekë: Darul-Baz.
El-Bennurij, Muhamed Jusuf; "*Mearif el-Sunen*", Karaçi, Pakistan: Mektebe Rrashidija.
El-Bukharij, Muhamed bin Isma'il. "El-*Xhami'u es-Sahijh*", Karaçi, Pakistan: Kadimi Kutub Khana.
Ed-Darekutnij, Ebu el-Hasen 'Ali bin 'Omer; "*Es-Sunen*", Kairo, Egjipt: Darul-Mehasin.
Edh-Dhehebij, Ebu Abdullah; "*Mijzan el-I'tidal*", Edicioni i parë. Bejrut, Liban, Daru Ihjau el-Kutub el-Arabije, 1964.
El-Guxharatij, Muhamed Tahir el-Patani; "*Mexhmeu' Bihar el-Anuar*", Botimi i tretë, Medine, Arabia Saudite: Biblioteka Darul Iman, 1415/1994.
"*El-Mugnij fij Dabti Esmai err-Rixhal*", Lahore, Karaçi, Pakistan: Idara Islamija.
El-Hakim en-Nejsaburij, Muhamed bin Abdil-lah; "*El-Mustedrek ala es-Sahijhejn*", Bejrut, Liban: Darul Ma'rife.
El-Hejthemij, Nuru ed-Dijn; "Mexhmeuz-Zeuaid *ue menbeul-Feuaid*", Bejrut. Liban: Darul Kitab.
El-Hilalij, Muhamed Takiju ed-Dijn dhe Muhamed Muhsin Khan; "*Interpretimi i kuptimit të Kur'anit në gjuhën Angleze*", Riad, Arabia Saudite: Biblioteka Daru Selam, 1993.
El-Humejdij, Abdullah bin Zubejr; "*El-Musned*", Meke El-Mukerreme, Arabia Saudite: Darul Baz.
Ibn Ebi Shejbe, Abdullah; "*Kitab el-Musannaf fil-hadijth uel-Ether*", Botimi i Dytë, Bombei, Indi: Biblioteka Daru Selefija, 1399/1979.
Ibn Kethijr, Imadu ed-Dijn; "*El-Bidaje uen-Nihaje*", Bejrut. Liban: Biblioteka el-Me'arif.
Ibn Kudame el-Makdesij, Ahmed bin Abdu Rrahman; "*El Mugnij*", Bejrut. Liban: Biblioteka Darul Kitabi el-Arabij.
Ibn Tejmije, Ahmed bin Abdul Halijm; "*Mexhmu'ul-Fetaua*", Arabia Saudite: Botuar nën mbikëqyrjen e Kujdestarit të dy vendeve të shenjta.
Xhalandhri, Khajr Muhamed; "*Bis Taravih ka Thubut*", Karaçi. Pakistan: Idaretu Da'uetul-Islam dhe Biblioteka Sharifa.
El-Kandehleuij, Muhamed Zekerija; "*Euxhezu el-Mesalik ila Muuata Malik*", Saharanpur, Indi: Biblioteka El-ilmija.
El-Kandehleuij, Muhamed Idrijs; "*Et-Ta'lijk es-Sabijh*", Deoband. Indi: Biblioteka Fikrija.
El-Hazretxhij, Safiu Din Ahmed bin Abdil-lah el-Ensarij el-Jemenij; "*Khulasatu Tehdhijbi Tehdhijbi el-kemali fij esmai err-Rrixhal*", Alepo, Siri: Biblioteka Metbu'a Islamija.
Lane. E. W, "Arabic English Lexicon", Cambridge, England: Islamic Text Society.
Ludhyanvi, Muhamed Jusuf; "*Ikhtilafe ummat awr sirate mustaqim*", Deoband. India: Biblioteka Thanevijeh.

El-Menbexhij, Ebu Muhamed Ali bin Zekerija; "*El Lubab fij el-Xhem'i bejne es-Suneti uel-Kitab*", Damask, Siri: Biblioteka Darul-Kalem, Bejrut dhe Biblioteka Daru Shamije Liban.
Mirathi, Muhamed Faruk. "*Raf'e yadajn awr qira'ate Fatiha khalfe al-imam*", Mirath, Indi: Biblioteka Mahmudija.
En-Nesaij, Ebu Abdu Rrahman Ahmed bin Shuajb; "Es-*Sunenu el-Kubra (el Muxhteba)*", Karaçi. Pakistan: Kadimi Kutub Khana.
En-Neueuij, Ebu Zekerija Jahja bin Sheref; "*El-Edhkaru el-Muntekhabe min kelami Sejdil-Ebrar*", Botimi i Parë, Bejrut, Liban: Biblioteka Darul Khajr, 1411/1990.
En-Nejsaburij, Muslim bin Haxhaxh; "*Sahijh*", Karaçi, Pakistan: Kadimi Kutub Khana.
Nazir, Muhamed; "*Eshrefu et-Taudijh*", Botimi i Tretë, Feisalabad, Pakistan: Biblioteka el-Arifi, 1414.
En-Nimauij, Muhamed bin Ali; "*Athar es-Sunen*", Multan, Pakistan: Biblioteka Imdadija.
Kala'xhij, Muhamed Rauas dhe Hamid Sadik Ka'nabi; "*Mu'xhemu lugati El-Fukaha*", Karaçi, Pakistan: Idaratul Kur'an ue Ulumi Islamija.
El-Karij, Mulla Ali; "*Mirkatul-Mefatijh Sherh Mishkatul-Mesabijh*", Botimi i parë. Liban, Bejrut: Biblioteka Darul-Fikr, 1412/1992.
El-Kazuijnij, Ebu Abdil-lah Muhamed bin Jezijd bin Maxhe; "*Es-Sunen*" Karaçi, Pakistan: Kadimi Kutub Khana.
El-Kurtubij, Ibn Rrushd; "*Bidajetul-Muxhtehid*", Bejrut, Liban: Biblioteka Darul Ma'rife.
Es-San'anij, 'Abdu Rrezak; "*El-Musanaf*", Botimi i parë, Bejrut, Liban: El-Mexhlisu-Ilmij, 1390/1970.
Esh-Sheukanij, Muhamed bin Ali; "*Nejl el-Eutar min ehadijthi sejdil-Ebrar*", Bejrut, Liban: Biblioteka Darul Xhijl dhe Darul Fikr.
Esh-Shejbanij, Muhamed bin Hasen; "*Muuata*", Karaçi, Pakistan: Kadimi Kutub Khana.
Siddijkij, Abdul Hamijd; "*Sahih Muslim*", Përkthyer në Anglisht, Lahorë, Pakistan: S. H. Muhamed Eshref.
Es-Sixhistani. Ebu Davud Sulejman bin Esh'ath; "*Es-Sunen*", Multan, Pakistan: Biblioteka Hakkanija.
Et-Tibrijzij, Ueliudijn Muhamed bin Abdil-lah Khatib; "*Mishkatul-Mesabijh*", Karaçi, Pakistan, Kadimi Kutub Khana.
Et-Tahauij, Ebu Xha'fer; "*Sherh Mea'nij el-Athar*", Botimi i dytë, Bejrut, Liban: Biblioteka Darul-Kutub el-Ilmije, 1408/1987.
Et-Tirmidhij, Ebu Isa Muhamed bin Isa; "*Es-Sunen (el Xhami')*", Karaçi, Pakistan: Sa'id company Limited.
El-Osmanij, Shebijr Ahmed; "*Fet'hul-mulhim sherh Sahih Muslim*", Deoband, Indi: Biblioteka Eshrefija.
El-Osmanij, Muhamed Shefij'; "*Kashkol*", Karaçi, Pakistan: Darul Ishaat.
El-Osmanij, Muhamed Takij; "*Derse Tirmidhij*", Botimi i nëntë. Karaçi, Pakistan: Biblioteka Darul Ulum, 1413/ 1992.
El-Osmanij, Muhamed Dhafr Ahmed Thaneuij; "*I'laus-Sunen*", Karaçi, Pakistan: Idaretul Kur'an ue ulumi Islamije.
Wehr, Hans; "*A Dictionary of Modern Written Arabic*", Botuar nga J. Milton Cowan, Bejrut, Liban: Librarie Du Liban.
Ez-Zebijdij, Muhamed bin Muhamed el-Husejni; "*It'haf es-sadetil-muttekijn bi sherh Ihjai Ulumid-dijn*", Bejrut, Liban: Biblioteka Darul Fikr.
Ez-Zejlei'j, Xhemalud-Dijn Ebu Muhamed. "*Nasbu er-Ra'jeti li ehadijthi el-hidaje*", Botimi i parë, Kajro, Egjipt: Biblioteka Darul Hadith, 1415/1995.

Përmbajtja

1. Taklidi (imitimi në fe) ……....3
Çfarë është taklidi? 4
Përkufizimi i taklidi ……4
Taklidi në përgjithësi ……..4
Domosdoshmëria e Taklidit ……5
Problemet që sjell hedhja poshtë e taklidit ……...8
Taklidi: Ndjekja e një imami në çështjet e Sheriatit ……9
Të ndjekësh një imam në çdo çështje juridike ……..16
2. Imam Ebu Hanife dhe Hadithi ……22
Imam Ebu Hanife: një ndjekës (tabi'i) ……...24
Imam Ebu Hanife ka transmetuar nga Sahabët ……26
Imam Ebu Hanife; Personi më i ditur në kohën e tij …….27
Imam Ebu Hanife një ekspert (hafiz) hadithi ……29
Imam Ebu Hanife: autoritet dhe kritik i hadithit ……31
Përfundim ……...35
3. Abdullah Ibën Mes'udi (r.a.) ……...37
Hadithet për virtytet e Abdullah ibën Mes'udit r.a. ……40
Dituria e tij rreth Kur'anit ……42
Hadithe të tjera në lidhje me 'Abdullah Ibën Mesudin r.a. …….44
Deklarata të tjera ……45
Përfundim… ……...46
E Vërteta Sipas Allahut …….....47
4. Distanca ndërmjet këmbëve ……50
Mendimet e ndryshme ……...52
Hadithet për bashkimin e këmbëve ……54
Çështje të tjera që duhet të merren parasysh ……...58
Përfundim ……...59
5. Mënyra e mbajtjes së duarve në namaz ……60
Mendimet e ndryshme ……62
Hadithet për këtë çështje ……..63
Versioni i parë ……..64
Versioni i dytë ……..65
Transmetime të tjera ……66
Provat e ofruara nga dijetarët hanefi …….....67

Prova të tjera që mbështesin mendimin e hanefive ……..69
Përfundim ……...70
6. Leximi pas Imamit ……..71
Mendimet e ndryshme ……72
Kur'ani Fisnik për këtë çështje ……...74
Hadithet për këtë çështje ……..79
Sahabët dhe Tabi'inët për këtë çështje ……82
Arsye të tjera për të mos recituar pas imamit ……..85
Shqyrtim i hadithеve që duket sikur kundërshtojnë njëri tjetrin….86
Përfundim ……...93
7. Thënia Amin ……..94
Kur'ani për këtë çështje ……..97
Hadithet për këtë çështje ……..98
Sahabët dhe Tabi'inët për këtë çështje ……..101
Arsye të tjera për të thënë Amin në heshtje ……101
Shqyrtim hadithеve kontradiktorë ……..……102
Një shpjegim i përgjithshëm dhe përfundim ……..103
8. Ngritja e duarve në ruku ……...106
Disa raste lidhur me çështjen ……...108
Dallimet e gjetura në transmetime ……...110
Një tjetër ndërlikim ……112
Hadithet për ngritjen e duarve ……113
Dobësia e transmetimit të Abdullah ibën Omerit r.a. …….114
Hadithet e mosngritjes së duarve ……..115
Hadithet e Abdullah ibën Mes'udit r.a. ……115
Hadithet e Abdullah ibën Omerit r.a. ……116
Hadithet e Xhabir ibën Semura r.a. ……117
Hadithet e Abdullah ibën Abasit r.a. ……..119
Hadithet e Berra ibën Azib r.a. …….119
Sahabët dhe tabi'inët lidhur me këtë çështje …….120
Arsye të tjera për mosngritjen e duarve ……122
Përfundim ……126
9. Ulja në Namaz: Teuerruk apo Iftirash ? 128
Mendimet e ndryshme …….129
Hadithet për uljen iftirash ……..130
Hadithet në lidhje me uljen teuerruk …….133
Përfundim 136
10. Suneti i Sabahut …….....137
Mendimet e ndryshme …….138
Rëndësia e namazit sunnet të Sabahut …….....139
Sahabët dhe tabi'inët për këtë çështje ……140
Arsye të tjera sipas hanefive …….143
Një çështje më shumë, për t'u mbajtur mend …….144
11. Sa rekate ka namazi i vitrit ? 146
Mendimet e Ndryshme …….147
Hadithet për këtë çështje ……148
Sahabët dhe Tabi'inët për këtë çështje ……..152
Sa selame ka namazi i vitrit ? 155

Disa transmetime që përmbajnë konfuzion ……158
A është një rekat i mjaftueshëm për vitrin ? 162
Përfundim ……166
12. Falja e Namazit pas Ikindisë 167
Mendimet e ndryshme ……168
Shqyrtim hadithesh kontradiktorë ……..169
Një praktikë ekskluzive e të Dërguarit të Allahut ……175
Hadithet që ndalojnë namazin pas Ikindisë ……176
Përfundim ……178
13. Namazi (nafile) gjatë hytbes së xhumasë ……..179
Kur'ani për këtë çështje ……...181
Hadithet për këtë çështje ……182
Mendimi i Sahabëve dhe i Tabi'inëve për këtë çështje …….185
Shqyrtim hadithesh në kontradiktë …….....187
Përfundim ……193
14. Numri i rekatëve të teravisë …….....194
Mendimet e Dijetarëve …….196
Namazi i teravisë tek gjeneratat e para …….197
Mungesa e transmetimeve autentike në lidhje me numrin e rekatëve të teravisë ……198
Hadithet për këtë çështje ……201
Mendimet e dijetarëve të ndryshëm ……206
Çështje të tjera të rëndësishme për t'u theksuar…….208
Shqyrtim hadithesh në lidhje me tetë reketët ……...210
Përfundim …….....217
15. Bashkimi i dy Namazeve …….218
Mendimet e ndryshme …….....220
Ajetet Kur'anore për këtë çështje …….....221
Hadithet për këtë çështje ……222
Hadithet për bashkimin e Namazeve ……..224
Përfundim ……228
Rreth Autorit ……..229
Fjalor ……...232
Bibliografia ……..239