



Islami dhe shoqëria civile

Description

Muhammad Hashim Kamali

Fragment i shkëputur nga libri i Muhammad Hashim Kamal-it me titull: "Shari'ah Law: An Introduction" (Oneworld Publication, Oxford 2010), f. 213-217

Nëse dikush do të besonte mendimin e Ernest Gellner-it dhe Ellie Keddouri-t, do t'i duhej të pohonte se bota islame, nëse vazhdon të kapet pas traditave të saj, ka pak shpresa për tu demokratizuar. Ata pohojnë se kjo vjen në sajë të mungesës së shoqërisë civile në botën islame, impaktit depërtues të klientelizmit, "qeverisjes përmes rrjetit të spiunazhit" në politikën islame dhe mungesës së "pluralizmit intelektual". Për pasojë, bota myslimane "ilustron një rend social të cilit i mungon kapaciteti për të siguruar shoqata dhe institucione politike kundërvepruese".^[1] Në mënyrë të ngjashme edhe Keddouri shkruan se "ideja e përfaqësimit, e zgjedhjeve, e votës popullore, e rregullimit të institucioneve politike nga një ligj i miratuar nga një asamble parlamentare, e mbrojtjes dhe e mbështetjes së këtyre ligjeve nga një sistem i pavarur gjyqësor, e shekullarizmit të shtetit, e përbërjes së shoqërisë nga një shumësi grupesh dhe shoqatash autonome e të vetëaktivizuara, është thellësisht e huaj për traditën politike të myslimanëve"^[2]

Si Gellner-i ashtu edhe Keddouri janë çorientues dhe të pavëmendshëm ndaj një numri të rëndësishëm parimesh islame si edhe të realiteteve historike të shoqërive myslimane. Në kundërshtim me këto pohime, e gjithë historia e Islamit ka qenë ajo e një shoqërie civile të gjallë e cila nuk e përfillte pushtetin, veçanërisht në sferën intelektuale. Përshembull, orientimi skolastik i mendimit juridik është zhvilluar në thelb jashtë aparatit shtetëror. Për nga përkufizimi, shoqëria civile përbëhet nga institucione që kanë një natyrë vullnetare dhe veprojnë në mënyrë të pavarur nga operimet e pushtetit politik. Ka diçka të vërtetë në pohimin se *umet-i* mysliman, si një bashkësi fetare e vetëpërkufizuar, është i tillë që, së paku në planin teorik, është i angazhuar ndaj "një devocioni të papërkulur ndaj virtytit". Gellneri, i cili ka bërë këtë vrojtim, padashur e ka kundërshtuar pohimin e tij të mëparshëm, për mungesën e pluralizmit në bashkësitë myslimane, duke dhënë shembuj të sekteve dhe lëvizjeve të ndryshme brenda mozaikut të *umet-it*.^[3] Një vështrim më nga afër i shoqërive myslimane, si ato të sotmet ashtu edhe ato të mëparshmet, priret të konfirmoj faktin se, pavarësisht nga problemet e tjera, një nga shenjat dalluese të tyre është aftësia e rrallë për të ruajtur orientimin themelor të shoqërisë kundër shkeljeve dhe kontrollit shtetëror, qofshin këto huaja apo vendase. Duket se qeverisja ka operuar në periferi të etosit dhe kulturës myslimane dhe ka qenë e paaftë të përshkojë thelbin e

identitetit mysliman. Siç është shprehur edhe një nga kritikët e Gellner-it, “e vërteta është se shoqëritë myslimane zotërojnë kapacitetet për të zhvilluar dhe mbështetur struktura që të mbrojnë liritë kundër aparatit shtypës shtetëror”[4] Në vend të një paaftësie të qenësishme në shoqëritë myslimane, komentatorët myslimanë kanë identifikuar si shkaqe kryesore të dështimit të demokracisë dhe konstitucionalizmit në botën islame, mungesën e lirisë politike dhe sociale si edhe tiraninë e sistemeve politike. Në vend të frenimit të brendshëm të fesë dhe kulturës islame, përgjegjës për dështimin e demokracisë janë paaftësia zyrtare, diktatura e korrumpuar si edhe faktorët e huaj. Në lidhje me këtë duhet shtuar se “madje edhe një vështrim i përciptë i botës arabe do të tregoj se sa shumë populli arab, përfshirë edhe shumicën e fundamentalistëve, është i interesuar në demokratizimin dhe ndërtimin e shoqërisë civile”[5] Sipas një tjetër vëzhguesi, “ekziston një marrëveshje e përgjithshme, midis rrymës qendrore islamiste, se demokracia është shpirti i sistemit qeverisës islam, ndonëse ata refuzojnë supozimet filozofike të demokracisë perëndimore – d.m.th. sovranitetin e popullit.[6] Por, sipas një opinionit të një pakice, edhe mbi temën e sovranitetit mund të thuhet se sovraniteti efektiv i takon njerëzve. Përkrahësit e këtij këndvështrimi pohojnë se atribuimi i sovranitetit Zotit është një pikë e besimit mysliman dhe se fuqia për të sunduar me efektivitet i përket *umet*-it. Mund të thuhet se disa vende me shumicë myslimane, si Malajzia dhe Indonezia, kanë demokraci funksionuese, ndonëse jo pa dobësi. Malajzia, që nga pavarësia e vitit 1957, ka mbajtur njëmbëdhjetë procese të suksesshme zgjedhore dhe në shumicën e tyre nuk u konstatuan manipulime, hile apo shtrembërime. Ky është një fakt që nuk duhet neglizhuar. Islami mbetet, gjithashtu, një forcë e gjallë në shoqëri dhe nuk shihen, në këto vende, shenja të ndonjë konflikti të brendshëm midis Islamit dhe demokracisë.

Parimi kuranor i *hisbah*-ut, urdhërimit për të mirën dhe ndalimit nga e keqja, i drejtohet kryesisht individit dhe është marrë përsipër në pjesën më të madhe nga grupet civile dhe jo nga shteti. *Hisbah*-u e merr për të mirëqenë të drejtën e individit për të marrë pjesë në debatet publike, të japë opinione, të angazhohet aktivisht dhe të kritikoj politikën qeverisëse[7]. Koncepti paralel kuranor i *nasihah*-tit (dhënies së këshillës), i përmendur më herët, nxit iniciativën individuale në këshillimin e liderëve qeverisës dhe i vë në dukje gabimet dhe dobësinë në politikën e tyre qeverisëse. Parimi i *shura*-s (konsultimit) ngrihet, në mënyrë të ngjashme, mbi premisën e pjesëmarrjes së individëve apo grupeve në vendimmarrjen që ka të bëjë me çështjet e bashkësisë. Dallimi i midis *nasihah*-tit dhe *shura*-së është se brenda rubrikës së *shura*-së zakonisht kërkohet mbledhja e një këshilli, ndërsa as *hisbah*-u dhe as *nasihah*-ti nuk varen nga kjo kërkesë.

Koncepti islam i *farzit kifaje*, një detyre që bie mbi shoqërinë si të tërë, në dallim nga *farzi ajn*, i cili i adresohet çdo individit, është veçanërisht i favorshëm për nocionin e shoqërisë civile. Të shërbesh si dëshmitar në një çështje drejtësie apo si një gjykatës në një çështje të tillë, të kryesh *ixhtihad*-in apo të shprehësh një opinion e të japësh një fetvë për çështjet që përbëjnë shqetësim publik, të shërbesh si supervisor i një vakëfi, të kujdesesh për jetimet etj, të gjitha këto i përkasin *farzit kifaje*. Kësisoj, nuk është drejtë për atë që, në cilësinë e dëshmitarit, mund të ndihmojë kauzën e drejtësisë, por që frenohet nga frika, qoftë edhe kur motivohet për arsye fetare, që të gabojë dhe ti shkaktoj, për pasojë, vuajtje dikujt tjetër. Përkundrazi, detyrimi i *farzit kifaje* kërkon një qëndrim proaktiv për progresin e të mirës publike, në bashkëpunim kryesisht me individë dhe grupe të tjera.

Shkollat e jurisprudencës dhe *medhhebe*-et që kanë mbijetuar deri në ditët tona, janë forma organizmi të shoqërisë civile të formuara nga bashkësia e *ulemave*, që kanë ndjekur kontributet intelektuale të imamëve kryesore të medhhebeve të mbështetur nga dishepujt e tyre më të spikatur. Fakti që shkollat e ligjit mbajnë, deri në ditët tona, emrat e themeluesve, Hanefi, Shafii, Maliki, Hanbeli, Xhaferri etj, është një dëshmi për karakterin civil të tyre, larg nga kontrolli i qeverisë. Adoptimi zyrtar nga shtetet dhe kushtetutat i një prej këtyre *medhhebeve* është një zhvillim i kohëve të mëvonshme që u shfaq gjatë sundimit osman. Aspekti civil i këtyre asociacioneve joqeveritare ishte kaq i theksuar sa që, siç e

kam shtjelluar edhe gjetkë, të shndërrohej njëkohësisht në një bekim dhe një problem. Prodhimi i opinionëve ligjore për t'iu adresuar çështjeve të reja dhe të diskutueshme nuk ishte një prerogativë e shtetit, por e shkollarëve privatë të cilët e organizonin veten në aspektin e orientimeve skolasitike dhe doktrinale. Synimi i vërtetë i *ulemave* nuk ishte të vinte nën presion qeverisjen, por të siguronte ligjin dhe rendin që do ti mundësonte njerëzve që të ushtronin të drejtat e tyre sipas Sheriatit. Duke qenë se legjitimiteti i tyre i kishte rrënjët në shoqërinë civile dhe jo në institucionet zyrtare qeverisëse, ndikimi i *ulemave* ishte moral dhe, për rrjedhojë, përtej pushtetit detyruar të shtetit. Gjithashtu, për të ilustruar këtë tendencë antishtetërore midis *ulemave*, mund ti referohemi idesë së konsensusit të përgjithshëm (*ixhma*), e cila është e vetmja formulë e njohur nga sheriatit për të bërë të detyrueshëm një ligj, pranë Kuranit dhe Sunetit, dhe është një procedurë dukshëm jo shtetërore.[8]

Tarikatet sufi mishëronin një tjetër lëvizje të fuqishme shoqërie civile që ka mbetur me ndikim pothuajse në çdo periudhë të historisë islame. Shehlerët sufij përnderoheshin nga ndjekësit e tyre si lider dhe udhëheqës shpirtëror. Fuqia e marrëdhënies mjeshtër-nxënës dhe rrjeti i asociacioneve të tarikateve sufite shpesh i vishte ato me ndikim shumë të lartë. Autoritetet sunduese ishin syçelë ndaj tarikateve sufite, për shkak të veprimit të tyre autonom dhe të pavarur. Përshembull, kërkimet mbi shenjtërinë dhe sufizmin, në Marokun e shekullit të pesëmbëdhjetë dhe gjashtëmbëdhjetë, tregojnë se ato shpesh i vendosnin kufij abuzimit të autoriteteve. Në mësimet e tyre, lëvizjet sufite theksonin esencën spirituale të besimit, shumë përtej dispozitave të ngushta të shkollarizmit dhe fesë së bazuar në ligj. Sufizmi ishte kritik ndaj dashurisë së përkushtuar ndaj parasë, pushtetit dhe sakrifikimit të vlerave në ndjekje të tyre. Në vend të kësaj sufizmi theksonte impulsin shpirtërore të Islamit. Ripohimi i sufizmit në vitet tetëdhjetë, të shekullit të kaluar, njësoj si ai i tarikateve dhe asociacioneve të tjera islame, nënkuptoi, gjithashtu, edhe ringjalljen e interesit për veprim kolektiv të pavarur, si nga fundamentalizmi radikal ashtu edhe nga shteti.

Një tjetër institucion tradicional për tu shënuar është edhe ai i vakëfit. Është dëshmuar se lindja e shoqërisë civile në Evropë ka qenë ndikuar, në masë të madhe, nga faktorë ekonomikë, ku më të rëndësishmit kanë qenë nivelet e larta të të ardhurave dhe ekzistenca e një surplusi ekonomik që i dha mundësi qytetarëve të krijonin institucione joqeveritare. Institucioni i vakëfit ka luajtur një rol të veçantë ekonomik nxitjen e shoqërisë civile në vendet myslimane. Përshembull, është me rëndësi të vërejmë se në kohën e vdekjes së Muhamed Aliut, në gjysmën e parë të shekullit të njëzet, vakëfet në Egjipt mbulonin pesëdhjetë përqind të shpenzimeve të sistemit arsimor.

Gjithashtu, asociacionet e esnafëve dhe ato tregtare kanë qenë, përgjatë pjesës dërrmuese të historisë islame, aktive midis zejtarëve dhe tregtarëve. Ato e organizonin veten përreth interesave të tyre profesionale dhe liderët e tyre shërbenin si një pikë kontakti midis grupeve të tyre përkatëse dhe autoriteteve qeverisëse. Që nga inicimi në zejtarin, stadiet e ndryshme dhe deri në marrjen e ustallëkut, esnafët zbatonin shpesh rregulla dhe një hierarki strikte. Esnafët e tregtarëve dhe zejtarëve, ndonëse ishin të miratuara nga administrata osmane, gjithsesi vepronin në mënyrë autonome duke ndëshkuar shkeljet e kryera nga anëtarët e tyre, duke përcaktuar praktikën e lejuara si edhe duke sheshuar konfliktet.[9]

Së fundi, asociacionet e shoqërisë civile kanë lulëzuar, gjithashtu, edhe midis minoriteteve jomyslimane në shtetet islame. Liderët e minoriteteve fetare përfaqësonin bashkësitë e tyre dhe luanin pothuajse të njëjtin rol si ai që *ulematë* dhe shkollarët myslimanë luanin për interes të myslimanëve në përgjithësi. Minoriteteve hebraike dhe të krishtera i lejohej të zbatonin praktikën e tyre fetare, ligjet personale dhe zakonet. Madje edhe kur perandoria Osmane kodifikoi sheriatin në pajtim me katër shkollat e njohura të ligjit islam, shkolla hanefite, e cila mbizotëronte tek osmanët, i konsideronte ithtarët e librit (Ehl el-Kitab) si pjesë e vërtetë bashkësisë qendrore.^[10]

Roli i shoqërisë civile i luajtur nga shoqëritë e esnafëve dhe lëvizjet fetare filloi të bie aty nga fundi i shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe u zvogëlua edhe më shumë aty nga vitet njëzet të shekullit të kaluar me shfaqjen e ligjeve të shtetit modern dhe unioneve të tregtisë. Sapo tregu islam filloi të bëhej gjithnjë e më shumë pjesë e tregut ndërkombëtar, zejtaria dhe tregu tradicional u dobësua, së bashku me strukturat e shoqërisë civile që ato kishin krijuar. Strukturat e reja që i zëvendësuan ato ishin të paafta si për të krijuar një shoqëri të vërtetë civile ashtu edhe për të përsëritur rolin e pavarur të luajtur nga esnafët, sufitetë dhe *ulematë*.

Përktheu: Rezart Beka

Fjalorth

1. Ummet- bashkësia e besimit në Islam
2. Hisbah- urdhërimi për të mirë dhe ndalimi nga e keqja
3. Nasiha – Dhënia e këshillës
4. Shura – konsultimi
5. Ixhtihad- Përpjekja që një jurist bën në mënyrë që të deduktoj ligjin , i cili nuk është i vetëkuptueshëm nga burimi i tij; ose arsyetim ligjor.
6. Farz kifaje – obligim kolektiv
7. Farz ajn – obligim individual
8. Medhheb – shkollë ligjore
9. Ulema – shkollar ose specialist i shkencave islame
10. Ixhma – konsensus i përgjithshëm
11. Ehl el-Kitab- ithtarët e librit, d.m.th. hebrenjtë dhe të krishterët

Referenca

[1] Ernest Gellner, “Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rival”, London: Harmondsworth, Penguin Books, 1996, f. 26.

[2] Ellie Keddouri, “Democracy and Arab Political Culture”, London: Frank Cass, 1994, f. 5-6.

[3] Ernest Gellner, “Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rival”, f. 15-24, 69.

[4] Abdelwahab el-Affendi, "Rationality of Politics", f. 167.

[5] Ahmad S. Moussali, "Modern Islamic Fundamentalist Discourse on Civil Society, Pluralism, and Democracy", Në Augustus Richard Norton (ed.), "Civil Society in the Middle East", Leiden: E.J.Brill, 1995, f. 79

[6] Timothy Sisk, "Islam and Democracy: Religion, Politics and Power in the Middle East", Washington DC: United Institute of Peace, 1992, f. 23

[7] Tarik Al-Bishri "Mua'sesat El-Devleh fi'l-Nuzum al-Islamijeh ve el- 'Arabijeh", Minber Al-hiuar, nr. 19 (Verë 1989), f.41-42.

[8] *Ulematë* e kanë përkufizuar *ixhma*-në si "konsensusi unanim i *muxhtehid*-ëve të bashkësisë myslimane të cilësdo periudhë, për çdo çështje, pas vdekjes së profetit". Si e tillë, ulematë e dominojnë *ixhma*-në deri aty sa të përjashtojnë, nga përkufizimi, madje edhe përmendjen e pushtetit në fuqi, e të mos flasim për pjesëmarrjen e tij në *ixhma*. Për detaje të mëtejshme mbi *ixhma*-në shih: Hashim Kamali "Principles of Islamic Jurisprudence, f. 228-264.

[9] Krahaso Ahmad S. Moussali, "Modern Islamic Fundamentalist Discourse", f. 86-87.

[10] Uaxhih Kautharani, "El-Sultah ue el-Muxhtemea ue el-Amal el-Sijas", Bejrut: Centre for the Studies of Arab Unity, 1988, f. 35-38.

Date Created

16/09/2015

Author

erasmusi