



## Dimensione civile dhe demokratike të qeverisjes në Islam

### Description

#### Muhammad Hashim Kamali

Mendimi politik klasik mysliman përmban ide dhe parime të krahasueshme me ato të demokracisë dhe pluralizmit. Mendimi islam derivohet kryesisht nga direktivat e Kuranit dhe Sunetit mbi këshillimin, barazinë, drejtësinë dinjitetin njerëzor etj, gjë e cila bart në harmoni thelbësore harmoni me parimet e demokracisë dhe të drejtave njerëzore. Shkrimtarët modern e kanë zhvilluar më tej substancën demokratike të këtyre direktivave dhe në një farë mase kanë ndrequr ngjyrimet mesjetare të interpretimeve të hershme. Ne pranojmë se rendi politik islam mbetet i hapur ndaj zhvillimeve dhe reformave pa mohuar trashëgiminë e tij fetare dhe ideologjike. Gjithashtu, historikisht shteti islam ka përfshirë në gjirin e tij shumë bashkësi fetare dhe etnike dhe ka jetuar realitetin, ashtu siç ishte, e qasjes civile ndaj shoqërisë dhe politikës. Diskutimi ynë në vijim do të përqipet të zhvilloj pikërisht këtë temë. Megjithatë, unë propozoj ta fillojmë diskutimin me një seksion hyrës mbi Islamin dhe shekullarizmin duke qenë se kjo është angazhimi dhe mjeti kryesor i konceptimeve perëndimore të demokracisë dhe konstitucionalizmit. Ne kemi nevojë të përcaktojmë shtrirjen e rëndësisë së saj për qeverisjen Islame.

#### 1. Islami dhe shekullarizmi

Çështja që do parashtrijmë dhe të cilës do ti drejtohem këtu ka të bëjë më rëndësinë që ka për Islamin debati shekullarist. Shekullarizmi (arabisht: alamanijeh ose dunjauijeh) nënkupton atë që është kohore dhe e kësaj bote dhe zakonisht nënkupton çlirimi i politikës nga feja. Ky koncept erdhi në botën islame, së bashku me konceptet e lidhura me të si modernizmi dhe perëndimizimi (ëesternization), në kontekst të kolonizimit. Për botën myslimane, shekullarizmi ka nënkuptuar gjerësisht marginalizimin e Islamit dhe përjashtimin e tij nga rindërtimi i shoqërisë, gjatë periudhës koloniale dhe postkoloniale.

Historianët dhe teoricienët politik që kanë shkruar mbi shekullarizmin në gjuhën angleze janë njëzëri për sa i përket aspekti themelor, d.m.th. se shekullarizmi është një produkt i shoqërisë së krishterë që ka dalë në pah si një lëvizje proteste ndaj dominimit të kishës mbi shtetin dhe ndryshimin përfundimtar të këtij rendi pas periudhës së Reformës protestante. Si në rastin kur objektivi eventual i shekullarizmit është mohimi i Zotit dhe eliminimi i plotë i fesë apo thjesht kufizimi i fesë në sferën private, ndërkohë

që njih ekzistencën e nje “zoti” që nuk ka zë në çështjet e përditshme të njerëzve, sidoqoftë “koncepti (i shekullarizmit) nuk mund të kuptohet jashtë kontekstit të evolucionit evropian dhe të lëvizjeve reformatore të krishtera të tij”[1] Normat dhe historia islame ka përshkuar një drejtim të ndryshëm dhe lëvizjet islame, gjatë shekullit të fundit, kanë refuzuar në pjesën më të madhe atë që ata e shihnin si një plan colonial që synonte zhvishjen e identitetit të tyre kulturor. Besohet gjerësisht se përpjekja për të shekullarizuar botën myslimane të shekullit të XX ka prodhuar diktaturë, fe të imponuar nga shteti, dhunim të të drejtave civile dhe njerëzore si edhe dobësim ose shkatërrim të plotë të shoqërisë civile. John Keane e përmbledh perceptimin mysliman si më poshtë: “Me një fjalë, shekullarizmi ka fituar famë për poshtërimin e myslimanëve – poshtërimin e tyre përmes përdorimit të standarteve të dyfishta në Kuvajt, Algjeri dhe Palestinë, përmes despotizmit të korruptuar të njerëzve të shitur tek qeveria si edhe përmes kërcënimit të vazhdueshëm të shtypjes nga forca ekonomike...dhe ushtarake të Perëndimit të udhehequr nga Amerika”[2]

Një nga postulatet kryesore të shekullarizmit nën kushtet mbizotëruese në shoqëritë industrial dhe shkencore thotë se ndikimi i fesë mbi shoqërinë dhe njerëzit është i destinuar të dobësohet më kalimin e kohës. Ndikimi i Islamit mbi myslimanët nuk është dobësuar, përkundrazi është shtuar gjatë shekullit të fundit. Sërish, shekullarizmi proklamon pavarësinë e të vërtetës “shekullare” nga nocioni i të vërtetës metafizike. Racionaliteti shkencor është arbitri i vlerave dhe ajo që ai bën është thelb të reduktoj inteligjencën në nivelin e kimit neutral dhe të sjelljes njerëzore si thjesht një manifestim i proceseve fizike. Në sferën e ekonomisë, njeriu është thjesht një prodhues dhe konsumues i të mirave dhe motivohet vetëm nga egoizmi i tij vetjak. Pikëpamja islame e pranon të vërtetën shkencore, por njih gjithashtu moralitetin dhe besimin transcendent, të cilat kuptohet nga myslimanët jo si kufizime mbi racionalitetin dhe shkencën, por si një prespektivë për pasurimin dhe përsosjen e tyre.[3]

Sidoqoftë dijetarët (shkollarët) myslimanë nuk janë unanim në lidhje me idenë e ndarjes midis fesë dhe politikës. Autori libanez Farah Antoun (vd. 1922) dhe ai egjiptian Lutfi el-Sejid (vd. 1923) kanë mbrojtur idenë e ndarjes së fesë dhe shtetit në Islam, kështu që njerëzit e fesë nuk do të kenë mundësinë ta shfrytëzojnë fenë për qëllime politike duke i shtuar kësaj edhe pikën se ndarja do të sigurojë unitetin kombëtar në shoqërimë multifetare përkatëse.[4] Një argument juridik u artikulua nga dijetari i mirënjohur Sheh Ali Abdurazik (vd. 1966), dijetari ezheri dhe ministri i vakëfeve të Egjiptit, i cili ishte i mendimit se Islami ishte më së pari një fe dhe shteti nuk ishte pjesë e thirrjes fetare të Islamit. Ai e mbështeti tezën e tij nga fakti se Profeti Muhamed (vd. 632) ishte një lider fetar dhe jo politik dhe se ai vdiq pa caktuar një pasardhës madje po iu adresuar temës së shtetit në një mënyrë të atillë që mund të nënkuptonte përfshirjen e shtetit në misionin profetik të tij. E njëjta situatë shfaqej edhe në Kuran në të cilin janë shpjeguar disa parime të rëndësishme për qeverisjen, por në asnjë vend ai nuk i është adresuar në mënyrë të drejtpërdrejt idesë së shtetit, formës dhe organizimit të tij ose metodave të ardhjes në pushtet. Po ashtu ai argumentonte se kalifitati nuk ishte një obligim fetar dhe se ai që u formua pas profetit u përcaktuar nga vetë bashkësia.[5]

Mendimi kryesor mysliman mbi shekullarimin është artikulluar nga komentues të shumtë myslimanë, përfshi edhe Muhamed Abduhu-n (vd. 1905), i cili pohonte se historikisht kjo ide e ka pasur zanafillën në një rrjedhë specifike ngjarjesh në Perëndim në Evropën e krishterë. Shekullarizmi nuk ka precedent në Islam dhe qëndron në konflikt me shumë doktrina të tij. Islami nuk ka një kishë për rrjedhoje teokracia nuk gjen vend në rendin e tij politik. Qeverisja në Islam është thelbësisht civile, e zgjedhur (elective) dhe konsultative si edhe nuk e pengon progresin, shkencën dhe civilizimin.[6] Një opinion i hershëm është ofruar nga Sheh Rifaah el-Tahtavi (vd. 1873), rektori i Universitetit të Ezherit të asaj kohe, i cili e konsideronte shekullarizmin si një produkt i nocionit francez të *laicite* që përmbante

principe të huaja për Islamin. Muhamed el-Bahij (vd. 1982) shprehte opinionin e ngjashëm se shekullarizmi e kishte ekzagjeruar në mohimin e spiritualitetit dhe fesë, kështu që ai nuk mund të përfshihet lehtësisht në një kontekst islam. Mendimtari politik bashkëkohor, Muhamed Abid el-Xhabiri e konsideron shekullarizmin një ideologji racionale e cila priret të përkrah një kuptim të gabuar të universit, njeriut dhe shoqërisë dhe si rrjedhojë ai është i papërputhshëm me Islamin.<sup>[7]</sup> Ne e pranojmë pikëpamjen se shekullarizmi, si një levizje dhe ideologji, është i papërputhshëm me Islamin, por jemi të mendimit se konflikti midis tyre është i pjesshëm, duke qenë se parimet e qeverisjes në Islam, të cilat do ti shpjegojmë në vijim, mbeten të hapura ndaj disa aspekteve të shekullarizmit. Ajo që na mbetet për tu diskutuar është të identifikojmë atë që ne e shohim si tiparet civile, pozitiviste dhe demokratike të qeverisjes që mund të akomodojnë kërkesat për një ndarje thelbësore të fesë dhe shtetit në një qeveri islame.

## 1. Një pasqyrë e disiplinës

Ligji konstitucional është një nga fushat më pak të zhvilluar të jurisprudencës islame dhe qëndron në polin e kundërt të *ibadat*-eve, për të cilin jurisprudenca islame është tejmas e përpunuar. Pjesa më e madhe e asaj që është shkruar në të kaluarën ka ofruar detaje për kalifatin e hershëm dhe i kushton shumë pak vëmendje zhvillimeve të mëvonshme. Literatura që ka ardhur si rezultat i kësaj kërkon ende një vlerësim kritik dhe zhvillim në lidhje me kushtet bashkëkohore. Pasiguritë filluan të zinin vend në një periudhë të hershme. Kalifati i dekadave të para mezi kishte realizuar potencialin e tij në kohën kur konfliktet ushtarake dhe parregullsitë pasuese të sundimit dinastik e ekspozuan atë ndaj përçarjeve (disruptions) të patolerueshme. Tiparet republikane të kalifatit, veçanërisht konsultimi (shura) dhe marrja e besës (bejah), respektoheshin vetëm formalisht dhe i nënshtroheshin tekave të sistemit totalitar, i cili karakterizoi shumë shekuj të sundimit emevit, abasit, osman etj.

Në ditët tona, revolucioni islamik i Iranit stimuloi shkollarizmin mysliman dhe që nga ajo kohë shumë studiues kanë shkruar mbi çështjet e ligjit konstitucional në Islam. Megjithatë, siç ka vërejtur edhe një studiues, pavarësisht nga ky zhvillim i mirëpritur “shumë çështje që lidhen me mendimin politik islam dhe ligjin konstitucional mbeten të mbuluar në dykuptimësi, e cila priret të shkaktoj hezitim dhe të pengoj kërkimet”. Me shumë mundësi do të jetë gjenerata e tanishme e kërkuesve ajo që do të kontribuoj në zhvillimet e ligjit konstitucional në një mënyrë të atillë “që do të përmbush kriteret e epokës sonë dhe do ti adresohet çështjeve që na shqetësojnë në të tashmen”.<sup>[8]</sup>

Një myfti i mëparshëm i Egjiptit, Sheh Ahmed Hurejdi, vërente se rendi politik që mbizoteronte në tokat myslimane në pjesën më të madhe të historisë, që nga emevitët deri tek fundimi perandorisë osmane nuk ishte në përputhje me parimet islame dhe ata të cilat kanë shkruar rreth qeverisjes dhe administrimit islam janë fokusuar në praktikën dinastike të cilat nuk reflektojnë parimet normative islame, por thjesht shpjegojnë historinë e qeverisjes në ato kohëra dhe midis “midis tyre ka një dallim të madh”<sup>[9]</sup>

Veprat juridike mbi kalifatin zakonisht merreshin me metodat e përzgjedhjes së kalifit, të drejtat dhe detyrat e tij dhe mbi njëfarë programi institucional mbi sistemin gjyqësor, aparatit institucional të vezirit si edhe strukturat e dikastereve të ushtrisë, taksave, detyrat e politikë etj. Në pjesën më të madhe kjo literaturë nuk trajton zhvillimet modern, përfshi shtetin-komb dhe temat konstitucionale mbi demokracinë, ndarjen e pushteteve etj.

Libri i mirënjohur i Ebu Hasan el-Mauardi-t (vd. 450h/1058), Kitab el-Ahkam el-Sultaniyeh, i kushton më shumë rëndësi realiteteve të shtetit abasit të asaj kohe se sa direktivave themelore të Kuranit dhe

Sunetit. Ai i kushton vëmendje të pakët konsultimit dhe nuk ka asnjë seksion apo kapitull mbi të drejtat themelore të njerëzve.

Kurani nuk ofron një tekst të qartë mbi qeverisjen ndonëse ai përmban disa dispozita të cilat ose e marrin ekzistencën e qeverisjes për të mirëqenë ose ndihmojnë për të zhvilluar njëfarë kuptimi për cilësitë e saj. Pyetja themelore rreth formimit të shtetit dhe nëse është ai një kërkesë kuranore ka marrë kryesisht një përgjigje të supozuar dhe inferenciale: Meqenëse Kurani kërkon bindjen “ndaj atyre në detyrë, *ulu el-emr*, dhe i referohet kalifit ose kalifëve, përmban urdhëresa mbi luftën dhe paqen, drejtësinë, urdhërimin për mirë dhe ndalimin nga e keqja, transaksionet tregtare, si edhe një sërë normash mbi ndëshkimet, trashëgiminë etj., atëherë është arritur në përfundimin se këto nuk mund të zbatohen në mënyrë të përshtatshme pa ekzistencën e një qeverie.<sup>[10]</sup> Sipas një maksime ligjore islame, mjeti që të dërgon drejt një *vaxhib*-i (obligim) bëhet vetë *vaxhib* (obligim), nga këtu rrjedh përfundimi se formimi i një qeverie është një obligim islam. *Ulu el-Emr*-i ka shumë mundësi që ti referohet si term një qeverie ose mund të thuhet se termi i referohet liderëve me ndikim të bashkësisë, liderëve fisnor, liderëve fetarë etj, të cilëve duhet ti bindet populli dhe ti mirëbesohet marrja e vendimeve rreth çështjeve të bashkësisë.

Gjithashtu, është argumentuar se qëndrimi juridik në mbështetje të formimit të një sistemi qeverisjeje bazohet mbi konsensusin e përgjithshëm (*ixhma*) të shokëve (sahabëve) të Profetit. Sipas shumicës së sunive, Profeti (a.s.) nuk ka dhënë udhëzime të qarta mbi çështjen e ardhjes në pushtet dhe as mbi temën e qeverisjes. Vetëm Shiitët kanë qenë të mendimit se Profeti e ka caktuar Aliun që të jetë lider i bashkësisë pas tij.

Kushtetuta e Medines (Dustur el-Medinah) ka hedhur themelet e një bashkësie të re nën udhëheqjen e Profetit në Medine. Në këtë dokument i është kushtuar një vëmendje e madhe vendosjes së një baze bashkëpunimi dhe kohezioni midis muhaxhirëve, ensarëve dhe hebrenjve. Ndërmjet shqetësimeve të tjera të këtij dokumenti ishte edhe çështja e udhëheqjes dhe nënshtrimit të strukturave të fuqishme fisnore ndaj autoritetit të qeverisjes së re, parimeve të barazisë dhe drejtësisë, lirisë së fesë, të drejtës së pronës, lirisë së lëvizjes dhe udhëtimit dhe luftimit të krimit. Nga kjo mund të kuptojmë se kushtetuta e Medines kishite karakteristika civile.

Shkrimet e el-Mauardit mbi kalifatin kanë pasur një ndikim shumë të madh. Ai shkruante në një kohë kur emirët dhe sundimtarët ushtarak kishin marrë mbi vete një pjesë të mirë të fuqisë së kalifatit të Bagdadit. Në një përpjekje për të mbrojtur kalifin, el-Mauardi ka vënë theksin mbi pozitën e kalifit si mbrojtës i fesë dhe Sheriatit. Rrjedha e ngjarjeve në kohën e Ibn Tejmijes (vd. 728h/1348), ku më e rëndësishmja ishte rënia e Bagdadit në duart e mongolëve, shënoj zhdukjen praktike të kalifatit. Duke qenë se Ibn Tejmija nuk gjente ndonjë të dhënë për kalifatin në Kuran dhe Sunet, atëherë ai u largua nga premiset e teorisë klasike të kalifatit. Në vend të kësaj ai tërhoqi vëmendjen ndaj parimeve themelore të Sheriatit dhe të një politike sheriatikisht të orientuar (sijaseh sheriah), në preferencë ndaj kalifatit, i cili sipas Ibn Tejmijes nuk kishte zgjatur më shumë se tridhjet vjet. Ai theksonte se ajo që ishte e rëndësishme ishte zotimi ndaj një grupi parimes të shpallura në Sheriat. Ishte ky theksim i përtërirë mbi parimet e Sheriatit që karakterizonte idenë e Ibn Tejmijes për shtetin Islam. Një ide kjo që pati një ndikim shumë të madh. Sidoqoftë, në perceptimin e sijase sheriah (politikave të sheriatit), Ibn Tejmija shënoi edhe një lëvizje në drejtim të një politike gjyqësore që shkonte përtej Sheriatit dhe merrte parasysh një qeverisje që ndërmerre vendime mbi bazën e Sheriatit dhe të nevojave praktike. Mbi të gjitha, dallimi i Ibn Tejmijes midis kalifatit të plotë dhe kalifatit të mangët (*khilafeh kamilah* dhe *khilafeh nakisah*) bazohej mbi domosdoshmërinë dhe pragmatizmin. Kalifati i mangët ishte i tillë thjesht

për faktin sepse ai nuk pajtohej plotësisht normat e vlefshme të Islamit, përshi shura-n (konsultimin), *bejan* (besën) dhe drejtësinë. Mungesa e zotimit ndaj këtyre parimeve e kthente kalifatin normativ në variantin e tij të mangët.

Shkrimi mbi monarkinë (*mulk*) i Abdurrahman Ibn Halduni-t (vd. 1406) dhe ideja e tij bazë e solidaritetit të grupit (*asabijeh*) në rrethet sunduese, dallonte nga qasja juridike e ulema-ve (shkollarëve), ashtu siç predikohej ajo në njohjen dhe legjitimitetin në parim të normave trashëgimore që mbizotëronin në pjesën më të madhe të historisë islame. Ibn Halduni ishte i mendimit që nëse bashkësia myslimane e kishte të vështirë të restauronte kalifatin e hershëm, atëherë duhej të ishte e ligjshme për ta që të themelonin një monarki (*mulk*) shekullare) të bazuar mbi *asabije*-n e grupit dominant politik e cilë udhëhiqet dhe kufizohet nga ligjet racionale dhe mirëqenien e njerëzve. Në këtë mënyrë, ai dallonte midis dy llojeve të morankisë, d.m.th. monarkia e vlefshme (*mulk hakiki*) dhe monarkia e mangët (*mulk nakis*). E para bazohet mbi konsideratat e interesit publik dhe ligjeve racionale dhe ajo siguron një alternativë të vlefshme ndaj kalifatit. Nga ana tjetër, mbretëria e mangët bazohet mbi një forcë të dhunshme në vend se mbi *asabije*-n dhe është e destinuar që të perëndoj me kalimin e kohës. Në këtë mënyrë, Ibn Halduni ka ndarë në mënyrë efektive politikën nga feja dhe ka sugjeruar një bazë alternative të legjitimitetit të kalifatit, i cili ishte braktisur prej shumë shekujsh.[\[11\]](#)

Duhet vërejtur se detajet juridike dhe kushtet e kalifatit, të cilat shfaqen në veprat e el-Mauardit dhe të tjerëve përveç tij, nuk personifikojnë domosdoshmërisht një obligim fetar. Disa prej këtyre kushteve, të tilla si kërkesa që kalifi të jetë prej pasardhësve të kurejshëve, apo që ai të jetë muxhtehid, si edhe edhe kushti që këmbëngul në unitetin territorial të kalifatit, ose janë të vjetëruara ose janë përmisuar dhe ndryshuar.

Shkrimet bashkëkohore mbi këtë temë zakonisht janë në dijeni të mungesës së një modeli dhe prototipi për një sistem islam të sundimit dhe përrën të vendosin theksin mbi përputhshmërinë me një grup parimesh. Si pasojë, një qeverisje mund të marrë formë të ndryshme dhe përsëri të konsiderohet islame nëse pajtohet me parimet shariatike.

Më të spikaturit e këtyre parimeve, që duhen mbështetur nga qeverisja islame, është shura (konsultimi), drejtësia, barazia, liria, bashkëpunimi (el-teaun) dhe mirëqenia e njerëzve (*maslahah*). Një sistem qeverisës që zbaton këto parime, zbraps trazirat (*fitneh*) dhe vendos paqen dhe rendin, mund të kualifikohet si islamik. Ai mund të jetë i ngjashëm si kalifati historik ose i ndryshëm nga ai dhe ndërthur tipare të reja në përgjigje ndaj zhvillimeve aktuale.

### III. Kriteret dhe karakteristikat

Siç e kemi analizuar në seksionin e mëparshëm të këtij punimi, qeverisja islame mund të karakterizohet si civile (*medenijeh*), e cila nuk është as teokratike dhe as totalisht shekullare, por ka karakteristika të veçanta personale. Ajo është një formë konstitucionale dhe e kufizuar qeverisjeje, fuqitë e së cilës janë të kufizuara në lidhje me dispozitat dhe direktivat e Kuranit dhe Sunetit autentik. Gjithashtu, qeverisja islame është e rrënjësuar në nocionin e amanetit dhe mëkëmbësisë (*hilafeh*) dhe detyrat kryesore të saj janë të administroj drejtësinë dhe të sigurojë mirëqenien (maslahah) e njerëzve. Shteti përfaqëson bashkësinë të cilës ai i jep llogari. Sistemi islam i qeverisjes mund të përshkruhet, gjithashtu, si një demokraci e kualifikuar, i cili zgjidhet nga njerëzit dhe duhet ti zhvilloj punët përmes konsultimit me ta. Disa prej këtyre cilësive janë si më poshtë



### III.1. Qeverisja si amanet (Amanet el-Hukm)

Përveç asaj që kemi dhënë mbi këtë temë në kapitullin e mëparshëm, duhet vërejtur se ideja kryesore e amanetit nënkuptohet nga nocioni i llogaridhënies (accountability) para Zotit dhe bashkësisë. Ishte pikërisht mbi këtë bazë që kalifët e drejtëudhëzuar e kuptuan pozitën e tyre si analoge me të qenurin kujdestar dhe zbatues të pasurisë së jetimëve. Ata e shihnin si detyrë të tyre që të mbikëqyrnin personalisht çështjet e bashkësisë, të mbronin të drejtat dhe interesat (*maslahah*) e tyre.

Libri i mirënjohur i Ibn Tejmijes, *El-Sijaseh el-Shariah* (Politikat e Sheriatit), i cili është një komentari i ajetit të *el-umera*, gjatë përpunimit të nocionit të amanetit e vë theksin mbi dy tema: përzgjedhja dhe emërimi i zyrtarëve, i cili duhet bazuar në mënyrë strikte mbi meritën dhe kualifikimin, si edhe shpërndarjen e pasurisë në bashkësi. Fakti që përmendja e drejtësisë shfaqet menjëherë pas përmendjes së amanetit në tekstin kuranor tregon se drejtësia e paanshme është aspekti më i rëndësishëm i të gjitha amaneteve.<sup>[12]</sup>

Duke iu referuar shpërndarjes së ndershme të pasurisë në bashkësi, Ibn Tejmija citon kalifin e dytë, Umer Ibn Hatab, të ketë thënë në lidhje me asetet e thesarit publik (Bejt el-Mal): “Askush nuk ka një pretendim më të madh ndaj këtyre pasurive në preferencë ndaj kujtdo tjetër dhe të drejtat e çdokujt duhet gjykuar nga historia e tij (e shërbimit), kushtet e tij financiare, barrat dhe nevojat e tij personale”.<sup>[13]</sup>

### III.2 Qeversije konstitucionale ose e kufizuar

Përveç asaj që kemi thënë më parë, mund të shtojmë se një sistem i fortë gjyqësor është shtylla kryesore e qeverisjes nën sundimin e ligjit. Pavarësia e sistemit gjyqësor është një trupëzim i kufizimit mbi pushtetin e qeverisë. Vendimet gjyqësore duhet të bazohen mbi evidencat ligjore, ato duhet të jenë të lira nga detyrimi dhe spiunimi. Po ashtu arsyet e vendimit gjyqësor duhen shpallur qartësisht. Procedurat gjyqësore të gjykatave shariatike si edhe thelbi i ligjit shariatik të provave (gjyqësore) janë me karakter pozitivist dhe civil dhe nuk shfaqin ndryshime domethënëse nga procedurat paralele në gjykatat civile.

Në përgjigje ndaj kufizimeve të pushtetit të vetë gjykatave shariatike, veçanërisht në lidhje me ndëshkimet *ta'zir*, mund të themi se ndëshkimet parandaluese (*ta'zir* = deterrent) janë të hapura ndaj kompetencave diskrecionale (discretionary powers) në lidhje me përcaktimin e aspekteve sasiore të ndëshkimit, vetëm për sjelljet që janë dënuar nga Sheriati. Gjykatësit nuk kanë fuqi të krijojnë shkelje/kundravajtje, pa evidenca të vlefshme në burimet tekstuale, thjesht duke u bazuar mbi baza diskrecionale. Megjithatë, në Sheriat nuk ekziston asnjë pranim i ndonjë individi ose grupi të privilegjuar dhe askush, përfshi edhe kryetarin e shtetit, nuk gëzon imunitet të veçantë përpara drejtësisë.

Statusi i llogaridhënies ndaj bashkësisë është artikuluar në vendet e sotshme myslimane në kushtetutat e shkruara të cilat janë bërë një tipar i zakonshëm dhe i pranuar i qeverisjes. Këto kushtetuta janë në thelb instrumente kufizimi, të cilat artikulojnë zotimin e shtetit për të mbështetur dhe

mbrojtur të drejtat themelore të njerëzve dhe si të tilla janë të pajtueshme me parimet islame.

### III.3. Teokratik apo civil

Ne e kemi trajtuar këtë temë në një kapitull të mëparshëm të këtij libri, këtu do të shpjegojmë disa dimensione të tjera që lidhen me temën në fjalë. Do ta fillojmë diskutimin me një vërejtje të përgjithshme duke thënë se pasiguritë konceptuale vazhduan në mendimin politik islam për arsye se në shkrimet dijetarëve të hershëm myslimanë kalifati dhe imameti përfshiheshin nën rubrikën e teologjisë dhe kelamit, në vend se në atë jurisprudencës (fikh), të cilës ato i takojnë në mënyrë të natyrshme. Ky fakt është ndikuar pjesërisht nga karakteri fetar i debatit të vazhdueshëm mbi çështjet e udhëheqjes, veçanërisht doktrina Shiite e imametit, e cila është pjesë e teologjisë Shiite, por edhe nga nocioni se themelimi i një sistemi qeverisjeje ishte i domosdoshëm në mënyrë që të administroheshin aspekte të rëndësishme të Islamit, të tilla si mbledhje dhe shpërndarja e zekatit, organizimi i xhihadit etj.

Ndërsa dijetarët shiit e përfshinin kalifatin dhe imametin nën kategorinë e teologjisë (kelam) dhe e trajtonin atë si një artikull besimi, Imam Shafiu (vd. 205/820) e identifikonte kalifatin si një temë jurisprudence (fikh). Ky spostim nga teologjia në jurisprudencë tregonte në një farë mënyre karakterin kohor të shtetit dhe qeverisjes, por shkrimet e shkollarëve luhaten midis qëndrimeve divergjente. Muhamed Abduhu (vd. 1905) shkruante se Islami nuk njihet një autoritet fetar të llojit që njihet në Krishterim. Në përgjigje ndaj pyetjes në lidhje me bazën e legjitimitetit (meshruijeh) të qeverisjes në Islam dhe të pyetjes rreth çështjes se kush ka të drejtën që të udhëheq, Abudhu parashtroi prespektivën e mëposhtme: Ndërsa teologjia shiite e imametit priret ta vendos të drejtën për të qeverisur në parimin e përzgjedhjes hyjnore, Sunitët pranojnë se prerogativa e *hukm*-it i takon Zotit të lartësuar dhe se qeverisja është pjesë e *maslaha*-së (interesi) publike. Kështu që, e drejta për të sunduar dhe për të formuar një qeveri i është veshur popullit. Siç pohon edhe Abduhu, baza e legjitimitetit në qeverisjen Islame manifestohet në përzgjedhjen e bërë nga njerëzit dhe nga *beja* (betimi për besinkëri). Për të cituar Abuhun: “Padyshim Zoti i lartësuar na ka siguruar udhëzimin më të mirë dhe principe që sigurojnë themelet e qeverisjes, por ne na është mirëbesuar ngritja e ndërtesës qeveritare dhe organizimi i saj. Na takon neve që të formojmë një qeveri mbi baza zgjedhjes dhe konsultative që të administroj çështjet e kësaj bote të shoqërisë dhe të ndër marrë hapa për të realizuar interesin e njerëzve”. Pra, bashkësia i zgjedh liderët e saj, të cilët menaxhojnë çështjet publike përmes konsultimit dhe të cilët mbeten përgjegjëse para popullit. Gjithashtu, qeveria humbet legjitimitetin e saj nëse njerëzit përmes votimit të mosbesimit vendosin ti japin fund mandatit të saj dhe ta zëvendësojnë atë[14]. Kështu që, sipas Muhamed Abduhut duket se bazat e legjitimitetit në një sistem islam të qeverisjes janë pothuajse tërësisht civile.

Ngjashëm Mahmud Sheltuti ka shkruar se Islami nxiti njerëzit që të kishin akses në mënyrë të drejtpërdrejt tek burimet. Askush nuk është i veshur me autoritet të veçantë për të interpretuar Kuranin dhe as për të dhënë opinione detyruese në emër të fesë. Çdokush i cili është i kualifikuar mund të japë një opinion dhe fetva, i cili gjithsesi nuk është detyrues për askënd dhe mund të braktiset ose të pëdoret mbi bazën vetëm të besueshmërisë dhe meritës së tij.[15]

Ndërsa dijetarët sunitë kanë mbrojtur mendimin se themelimi i një sistemi qeverisjeje është një kërkesë e Sheriatit, mutezilitët përkrahnin idenë se themelimi i sistemit qeverisës nuk është një kërkesë fetare apo e Sheriatit, por një kërkesë e arsyes. Sidoqoftë, mutezilitët nuk i kanë zhvilluar pikëpamjet e tyre mbi këtë temë deri në atë masë sa që të sigurojnë një teori alternative qeverisjeje. Nga ana tjetër,

havarixhët ishin të interesuar vetëm në aplikimin e Sheriatit dhe i kushtonin shumë pak vëmendje ekzistencës së qeverisjes. Për ta, nëse drejtësia mund të vendosohet nën Sheriatin pa ndihmën e një autoriteti superior, atëherë nuk do të kishte nevojë për një imam.

Një përgjigje pozitive ka marrë edhe çështja shumë e debatuar nëse është apo jo qeverisja një pjesë përbërëse e Islamit. Është e qartë se shteti nuk është pjesë as e dogmës së Islamit dhe as e veprave të adhurimit (*ibadat*). Një individ mund të jetë mysliman pa besuar në shtet ose pa jetuar nën ndonjë sistem qeverisjeje. Po ashtu, një mysliman mund të kryej të gjitha format e adhurimit, së paku në nivel individual, pa iu referuar një shteti ose një lideri politik si të tillë. Kështu që, mbetet për të thënë se pasja e një qeverisjeje është pjesë e jurisprudencës islame (*fikh*), më saktësisht me *fikh el-muamalat*, dhe jo një pjesë thelbësore e fesë. Ndonëse zhanri i literaturës së jurisprudencës islame (*fikh*) u zhvillua nën temat e përgjithshme të ahkam *el-sultaniyeh* dhe *sijase el-shariah*, gjithsesi ato janë më afër *muamalat-eve* (sferës së transaksioneve) sesa *ibadat-eve* (sferës së adhurimeve). Kjo nënkupton që çështjet e shtetit dhe qeverisjes i nënshtrohen konsideratave të nacionalitetit dhe ixhtihadit që realizojnë në çdo moment mirëqenien e njerëzve.

Në një teokraci liderët pretendojnë të përfaqësojnë Zotit dhe ushtrojnë fuqi të tilla si falja e mëkateve. Shteti në Islam nuk është i veshur me një pushtet të tillë, ai nuk është një teokraci, por është një shtet civil (*deuleh medeniyeh*). Ai është civil sepse vjen në ekzistencë përmes zgjedhjes (election), betimit për besnikëri dhe konsultimit. Kryetari i shtetit jep llogari para njerëzve. Gjithashtu, qytetarët gëzojnë të drejtën që ti japin shtetit këshillën që mund ta bëjë atë vigjilent ndaj gabimeve të kryera.<sup>[16]</sup>

Qeverisja në Islam nuk është një prerogativë e ulema-ve (shkollarëve islam), po ashtu ai nuk është një qeverisje e bërë nga burrat me përjashtim të grave. Gjatë kohës së profetit, gratë luajtën një rol të konsiderueshëm në jetën publike dhe ato morrën pjesë në zgjedhjen (election) e kalifit të tre Uthman. Po ashtu, qeverisja në Islam nuk është e kufizuar në asnjë formë apo model të veçantë, por është e zotuar në zbatimin e Sheriatit. Gjithsesi, kjo nuk e bën qeverisjen islame një teokraci, duke qenë se vetë Sheriati nuk e aprovon qeverisjen teokratike.

Sheriati nuk është i shqetësuar vëmë me çështjet fetare dhe ato që kanë të bëjnë me adhurimin. Padyshim, ky është një aspekt i tij, por Sheriati i drejtohet, gjithashtu, edhe çështjeve qeverisëse, atyre të drejtësisë, të drejtave dhe lirive nga një perspektivë më të gjerë. Në këto çështje *juris corpus*-i i Sheriatit aspiron drejt objektivitetit. Për shembull, normat e drejtësisë në Sheriat nuk bëjnë dallim midis myslimanëve dhe jomyslimanëve; ato janë objektive dhe humanitariste (humanitarian). Devotshmëria (*takva*), është një cilësi e dëshirueshme në një mysliman, por një njeri i devotshëm nuk mund të pretendojë asnjë dallim para gjykatës Sheriatike ndaj një njeriu me devotshmëri të dyshimtë. Ata duhen trajtuar në mënyrë të barabartë përpara drejtësisë.

Qeverisja teokratike kërkon bindje të plotë të qytetarëve të saj dhe kjo shkruajon natyrshëm lirinë individuale. Nga ana tjetër, Islami ka miratuar të drejtën e individit për liri aq sa i ka garantuar atij të drejtën për të mos iu bundur një urdhri të paligjshëm, njësoj siç e kufizon qeverinë nga të dhënit e një urdhërimi të tillë të impnuar ndaj lirive të njerëzve.



Nga analiza e derimëtanishme duket se qeverisja islame nuk është as një teokraci dhe as totalisht shekullare, duke qenë se ajo nuk kërkon të izoloj fenë. Përkundrazi, ajo ka detyrë të mbroj fenë dhe ti mundësoj njerëzve zbatimin e saj. Gjithashtu, e ligjshmja dhe e paligjshmja (hallalli dhe harrami) të parashtruara në Sheriat duhen ndjekur nga shteti. Shteti islam i mban vlerat e tij fetare, por gjithsesi nuk është një shtet teokratik.

Karakteri civil i shtetit islam është vënë në dyshim vitet e fundit pjesërisht si rezultat i revolucionit islamik të Iranit në vitin 1979, i cili solli në pushtet një qeverisje të përbërë nga ulematë (shkollarët myslimanë). Irani duket në çdo gjë si një shtet teokratik.

Gjithashtu, duhet vërejtur se vetë Irani ka dashur ta flak këtë imazh dhe ka lëvizur gradualisht në drejtim të një qeverisjeje civile. Teoria e kujdestarisë së juristit (*vilajet el-fakih*) e Ajatullah Khomeinit dhe vetë personaliteti i tij fetar i ka dhënë mbështetje imazhit teokratik të Republikës Islamike të Iranit, veçanërisht në vitet e para të revolucionit. Sidoqoftë, nën presidencën e Khatamit, Irani është bërë një mbështetës i fortë i shoqërisë civile dhe në ditët tona ai ushtron një ndikim kryesor në mbrojtjen e qeverisjes civile dhe zotimit ndaj principit të zgjedhjes dhe të drejtave të njerëzve.

Postet kryesore të shtetit në Iran, përfshi atë të presidentit, liderit suprem dhe të mexhlisit, janë të gjitha poste që përcaktohet nga zgjedhjet. Ministrat dhe zyrtarët qeveritar kritikohen vazhdimisht nga Mexhlisi dhe vetë republika e Iranit nuk pretendon të ejtë një shtet teokratik. Për shembull, në një rast, në vitin 1984, Mexhlisi hoqi nga detyra jo më pak se shtatë ministra përmes votës së mosbesimit, në përputhje me kushtetutën.

Gjithashtu, doktrinat shiite mbi udhëheqjen dhe imametin janë të ndryshme nga ato të sunitëve. Sunitët, të cilët janë shumicë, pohojnë se kalifati dhe qeverisja janë mbi baza zgjedhjeje/përzgjedhjeje dhe nuk marrin pjesë në strukturën e dogmës dhe besimit islam. Nga ana tjetër, shiitët e konsiderojnë imametin si pjesë të teologjisë, ndërsa imamin e shohin si të zgjedhurin e Zotit që e merr të drejtën përmes pasardhjes së trashëguar (hereditary succession) nga brenda familjes së profetit. Imami shiit është padyshim një figurë teokratike dhe besohet si i pagabueshëm. Imami shiit është pasardhës i profetit dhe në teori ka autorizim të drejtpërdrejt nga Zoti për të menaxhuar çështjet shpirtërore dhe ato të kësaj bote të bashkësisë myslimane. Por, imami i fundit i gjallë i shiitëve u fsheh më tepër se njëmijë vjet më parë, gjatë kësaj periudhe manteli i imamit të fshehur është bartur nga zëvendësi i tij (naib el-imam) i cili ka drejtuar bashkësinë shiite, por që nuk ishte i pagabueshëm. Në mungesë të Profetit dhe imamit çështjet e shtetit janë përcaktuar, përmes konsultimit, në përputhje me vullnetin dhe lejen e bashkësisë. Ky është i njëjti qëndrim si ai i kalifatit të sinive. Ky pozicion reflektohet veçanërisht në konceptin e *vilajet el-umma* të një prej liderëve shiit kryesor dhe presidentit të këshillit suprem shiit, Muhamed Mehdi Shemsudin. Ai shpjegon se pas vdekjes së Profetit Muhamed, *umet*-i (bashkësia islame) u bë lokusi i autoritetit politik. Kjo sipas Esharive dhe Sunive, ndërsa sipas doktrines shiite vetëm imami kishte të drejtën për autoritet dhe udhëheqje. Sipas shiitëve Aliu ishte i pari imam që trashëgoi autoritetin, ndërsa imamët e tjerë e mbajtën këtë titull pas tij. Imami i dymbëdhjetë ka mbetur i fshehur për një periudhë të gatë dhe vetëm Zoti e di se kur do të kthehet. Në këtë rast bashkësia myslimane (*umet*) merr autoritetin gjatë mungesës së tij. Bashkësia e ushtron autoritetin e saj përmes metodave përzgjedhëse dhe konsultative<sup>[17]</sup>.

#### III.4. Një demokraci e kualifikuar?

Në themel demokracia presupozohet në një grup parimesh, më të rëndësishmet e të cilëve janë pranimi i vlerës së qenësishme të çdo qenieje njerëzore, një qeveri me përfaqësim dhe me pjesëmarrje popullore, pranimi i sundimit të ligjit, barazia e të gjithë qytetarëve para ligjit dhe niveli i lartë i tolerancës së pikëpamjeve dhe besimeve të pazakonta. Islami përmban një grup parimesh themelore që e bëjnë atë tejet mikëpritës ndaj shumë prej kushteve paraprake morale dhe ligjore të domokracisë. Nëse demokracia nënkupton një sistemë qeverisjeje që është e kundërta e diktaturës, atëherë Islami është i përputhshëm me demokracinë sepse në të nuk ka vend për sundim arbitrar nga një njeri apo një grup njerëzish.

Sistemi politik në islamin e hershëm nuk ishte as demokratik por as absolutist, siç kuptohej nga grekët dhe romakët; ai ishte një sistem arab qeverisjeje të cilit Islami i shtoi kërkesat e tij. Ndërsa *shura* (konsultimi) ishte një praktikë e ngulitur arabe dhe thelbësisht demokratike, gjithsesi ai nuk ishte një karakter detyrues. Edhe në historinë e qeverisjes islame, *shura* nuk përbënte një kontroll të pushtetit të kalifit. Nga ana tjetër, Kurani e lavdëron së tepërmi *shura*-n, deri në masën e të konsideruarit pothuajse të detyrueshme. Shteti Medinas e praktikonte *shura*-n dhe tregonte zotim ndaj drejtësisë, barazisë dhe të drejtave të njerëzve, njësoj siç i ktheu shpinën, falë kryesisht Kuranit, etnocentrizmit të kulturës arabe. Këto janë disa prej tipareve të qeverisjes në Islam që tregojnë përputhje me parimet e demokracisë. Padyshim kalifati mesjetar vendosi një përgjigje negative në shumë prej tipareve demokratike të qeverisjes, të tilla si *shura* (konsultimi), *beja* (betimi për besnikëri) dhe mësimet egalitare të Islamit. Qeveria nuk i jepte llogari popullit dhe as nuk këshillohej me ta dhe e ktheu *beja*-n në thjesht një fasadë. Sidoqoftë, askush nuk ka folur në favor të këtyre metodave dhe bashkësia e ulema-ve (shkollarëve) përgjithësisht i ka konsideruar këto metoda si shkelje flagrante të normave të vlefshme.

Qeverisja islame nuk është saktësisht një qeverisje e drejtpërdrejtë e njerëzve nga njerëzit: ajo është një qeverisje e Sheriatit. Por në një mënyrë thelbësore, ajo është një qeverisje popullore duke qenë e Sheriati aprovon bindjet e njerëzve dhe vullnetin e tyre të drejtpërdrejt. Duhet theksuar gjithashtu se Kurani e mbështet *shura*-n (konsultimin) dhe vetë Profeti e ka përdorur atë si një tipar të zakonshëm të udhëheqjes së tij, një model që u ndoq edhe nga kalifët e drejtudhëzuar që erdhën pas tij. Kjo duhet ta bëjë *shura*-n pjesë të precedentit normativ. Kushtet bashkëkohore mbështesin të qenurin normativ të *shura*-s, e cila ka marrë bekimin e të parëve të islamit.

Mund të ekzistoj një konflikt midis idesë së zotimit ndaj një ligji hyjnor dhe nocionit demokratik të ligjit sovran që bën fuqinë. Sidoqoftë, qeverisja islame mund të përshkruhet si një demokraci e kualifikuar. Kjo sepse bashkësia është lokusi i autoritetit që mund ta vendos qeverinë para përgjegjësisë madje mund edhe ta rrëzoj (depose) atë.

Harmonia thelbësore midis Islamit dhe demokracisë shfaqet në denoncimin e vendosur që Islami i bën sundimtarëve despotikë dhe arrogantë, si rasti i Faraonit dhe Kora-s, të cilët u përpoqën të skllavërojnë dhe poshtërojnë njerëzit e tyre. Profeti (a.s.) e ka shprehur gjallërisht këtë në një hadith ku thotë: “Kur të shihni bashkësinë time që frikësohet për ti thënë një tirani se është tiran atëherë braktiseni atë”. Në Islam udhëheqësi është një agjent dhe nënpunës (employee) që i jep llogari njerëzve. Kjo është treguar gjerësisht fjalimet dhe hytbet e dy kalifëve të parë të Islamit, Ebu Bekër dhe Umer. Duhet pasur parasysh se demokracia është fryt i një përpjekjeje të gjatë në të cilën njerëzit e nënshtruan në mënyrë të suksesshme despotizmin ndaj vullnetit të masave. Jusuf Kardavi e ka prekur këtë pikë për të thënë

se demokracia është një arritje e përbashkët e njerëzimit dhe ne “gëzojmë të drejtën...që të marrim prej të tjerëve idetë dhe metodat që mund të na sjellin dobi, me kusht që ato të mos bien në kundërshtim me tekstet e qarta dhe dhe të prera (të Islamit)”. Sipas Jusuf Kardavit, zgjedhjet janë një formë dëshmie (*shehadeh*) përmes së cilës elektorati dëshmon përshtatshmërinë e kandidatit. Për njerëzit është një akt merite që të marrin pjesë në zgjedhje dhe të lehtësojnë emërimin e njerëzve të drejtë në udhëheqje.[\[18\]](#)

Partitë politike janë një tipar i rëndësishëm i demokracisë moderne. Në kundërshtim me ata që pohojnë se Islami i refuzon partitë politike, na duhet të themi se parimit sheriatik të *hisba*-s (urdhërimit për mirë dhe ndalimit nga e keqja) dhe *nasih*a-s (këshillës së sinqertë), si edhe të drejtës së njerëzve për të kritikuar liderët, mund ti jepet një rol kuptimplotë brenda një sistemi shumëpartiak. Mbajta nën fre despotizmin dhe e dhëheqjes tiranike është jashtë kapacitetit të veprimeve të një individi që vepron i vetëm. Por kur njerëzit mbliidhen së bashku në numër të madh, ata mund të ndikojnë në politikat qeverisëse. Në një rast të tillë nuk do të ndjehet nevoja për akte rebelimi dhe revolte kundër udhëheqjes despotike, siç ka ndodhur shpesh në të kaluarën. Kështu që, mund të thuhet se partitë politike janë të pranueshme në një qeverisje islame.[\[19\]](#)

Në vija të përgjithshme Sheriati është më shumë demokratik dhe totalitar. Me shumë mundësi, ishte pikërisht falë mbrojtjes së fuqishme që Sheriati i bënte të drejtave të njerëzve që regjimet totalitare të së kaluar e kanë pasur vështirësi në zbatimin e Sheriatit. Po ashtu, shumë shpesh bashkësia e *ulema*-ve ka vepruar mbrojtëse e të drejtave të njerëzve dhe i ka kundërshtuar qeveritë despotike në emër të tyre.

Sheriati i ka dhënë njerëzve një kod, i cili ka shenjtëruar parimin e vetëqeverisjes, i ka bërë njerëzit të barabartë para ligjit dhe e ka bërë qeverinë të nënshtruar ndaj ligjit. Në një kohë të historisë ku gjithkund masat ishin në nënshtrim të pashpresë, Islami përpunoi një sistem politik rrënjësisht republikan në karakter, duke theksuar detyrat e liderëve para njerëzve dhe duke përkrahur lirinë dhe barazinë e njerëzve.

Muhamed Ikbali (vd. 1938) ka folur në mënyrë pohuese për impulset demokratike të Islamit, por është shprehur se myslimanët nuk e zhvilluan asnjëherë në mënyrë efektive principin e përzgjedhjes (the elective principle). Kjo vjen pjesërisht si shkak i persianëve dhe mongolëve, dy racat e mëdha që përqaftuan Islamin dhe formuan qeverisje. Ato nuk ishin vetëm të huaj për parimin e zgjedhjes, por edhe e kundërshtonin në mënyrë energjike atë. Persianiët i adhuronin monarkët e tyre duke i konsideruar si manifestime të fuqisë hyjnore, ndërsa mongolët ishin të dhënë pas metodave tribale. Muhamed Ikbali shkruan: “Forma republikane e qeverisjes është jo vetëm tërësisht i pajtueshëm me shpirtin e Islamit, por është bërë edhe një domosdoshmëri për shkak të forcave të reja që janë çliruar në botën Islame”. Në sytë e Sheriatit pozicioni i sundimtarit është i njëjtë me atë të një myslimani të zakonshëm. Në Islam, baza e legjislacionit, pas dispozitave të qartë të Sheriatit, është marrëveshja e bashkësisë myslimane.”[\[20\]](#)

Muhamed Asadi e ka përshkruar qeverisjen islame si demokratike dhe ka shtuar se demokracia e konceptuar në Perëndim ishte pafundësisht më afër me konceptimin islam se sa me modelin paralel grek. Sepse Islami pohon se të gjitha qeniet njerëzore janë të barabartë dhe duhet ti jepet e njëjta mundësi për zhvillim dhe vetëshprehje. Në thelb Islami parashikon një formë qeverisjeje të bazuar mbi zgjedhjen/përzgjedhjen. Një qeverisje që vjen në fuqi përmes “mjeteve jo përzgjedhëse bëhet automatikisht e paligjshme”.[\[21\]](#)

## Përfundim

Evidencat e analizuara në këtë kapitull sugjerojnë qartësisht se ka disa dallime midis mendimtarëve myslimanë rreth natyrës dhe karakteristikave të një qeverisjeje islame. Një konsensus duhet ende të dalë në pah rreth kërkesave thelbësore të një sistemi islam të qeverisjes i cili përmbush kërkesat e një rendi demokratik që drejtohet nga vullneti dhe konsensusi i njerëzve, të cilët zbatojnë autoritetin e ligjit hyjnor, në përputhje me kërkesat kuranore të konsultimit midis udhëheqësve dhe të udhëhequrve. Nuk është e ekzagjeruar të arrijmë në përfundimin se një sistem islam qeverisjeje është thelbësisht në harmoni me elementet themelor të një rendi demokratik, paçka dallimeve që mund të ekzistojnë në qasjen e detajuar të të dy traditave në lidhje me objektivat e një sistemi demokratik. Sistemi islam i qeverisjes dhe modeli perëndimor i një rendi demokratik dallojnë në disa aspekte. Sidoqoftë, ata kanë shumëçka të përbashkët për të justifikuar karakterizimin e sistemit islam të qeverisjes si një demokraci e kualifikuar.

Ka një konsensus të përgjithshëm midis juristëve myslimanë rreth domosdoshmërisë së udhëheqjes dhe një sistemi drejtimi që të menaxhoj çështjet e bashkësisë në përputhje me parimet bazë të Islamit, por evidencat nuk janë përfundimtare për sa i përket formës dhe strukturës që duhet të ketë qeverisja islame. Kjo na dërgon në përfundimin se sistemi islam i qeverisjes përbëhet në themel në zotimin ndaj një grupi parimesh më shumë se sa në aderimin në ndonjë format institucional. Kështu që, një qeverisje islame është çdo sistem udhëheqjeje që i qëndron besnik urdhëresave islame mbi barazinë dhe drejtësinë, konsultimin, të drejtat dhe liritë themelore të njerëzve, përpjekjes për mirëqenien e njerëzve dhe përkrah moralin dhe dogmën e Islamit. Në qeverisjen islame, jomyslimanët gëzojnë të drejtën të ndjekin dhe praktikojnë fenë e tyre të çlirët nga çdo lloj ndërhyrjeje. Gjithashtu, atyre i lejohe t ëpraktikojnë ligjet dhe traditat e tyre, për sa i përket çështjeve të statusit personal. Çdo qeverisje. Çdo qeverisje që zotohet ndaj këtyre parimeve mund të konsiderohet Islame, pavarësisht nga forma organizative dhe modeli i saj.

Përktheu: Rezart Beka

## Referenca

[\[1\]](#) Azzam Tamimi, “The Origins of Arab Secularism”, n. ëed. Azzam Tamimi dhe John Esposito, Islam and Secularism in the Middle east”, London: Hurst & Company, 2001, f. 14.

[\[2\]](#) John Keane, “The Limits of Secularism”, në eds., Tamimi dhe Esposito, “Islam and Secularism”, f.36.

[\[3\]](#) Për detaje të mëtejshme shih Roger Garudy, “The Balance Sheet of Eastern Philosophy in this

Century”, në International Institute of Islamic Thought, “Toëards Islamisation of Discipline”, Herndon, Va, 1993, f. 399 e më tej.

[4] Për një përmbledhje koncize të pikapamjeve të Antoun-it dhe el-Sejid-it shih Ridvan el-Sejid, “El-Alamanije fi el-Alem el-Islami”, në Muasesah Alil bej li el-Fikr el-Islami, Mustkbal el-Islam fi el-Kam el-Hixhri el-Khamis Eshar, Aman 1425h/2004, f. 563 e më tej.

[5] Ali Abdurrezak, “El-Islam ue Usul el-Hukm”, ed. Muhamed Amara, Beirut: El-Muaseseh el-Arabije li Diraseh ue el-Neshr”, 1975.

[6] Muhamed Abuh, “El-Islam ue el-Nasranijeh mea Ilm ue el-Medenijeh”, Kajro: Metbea el-Menar, 2002.

[7] Muhamed Abid el-Xhabiri, “El-Din ue el-Deule ue Tatbik el-Sharia”, Rabat: Merkez Dirasat el-Uahda, 1996, f. 108-114.

[8] Muhamed Selim el-Aua, “El-Fikh el-Islami fi Tarik el-Texhdid”, botimi i dytë, Bejrut: El-Mekteb el-Islami, 1419h/1998, f. 44.

[9] Seri leksionesh nga Sheh Ahmed Hurejdi, të mbajtura në Kajro – ashtu siç citohen nga Fuad A. Ahmed, Usul Nidham el-Hukm fi el-Islam”, f. 15-16.

[10] Krahaso, Karamudin Khan, “The Political Thoughts of Ibn Taymiyyah”, Islamabad: Islamic Research Institute, ribotim 1985, f. 23-24; Monir Hamid el-Bajati, “El-Nidham el-Sijasi el-Islami Mukarin bi el-Deuleh el-Kanunijeh”, Bagdad: Dar el-Bashir, n.d., f. 49.

[11] Muhammad Mahmud Rabi, “The Political Theory of Ibn Khaldun”, Leiden: E.J. Brill, 1967, f. 145 e më tej.

[12] Taki el-Din Ahmed Ibn Tejmije, “El-Sijaseh el-Shariah fi Islah el-Rai ue el-Raijeh”, botimi i dytë, Kajro: Dar el-Kitab el-Arabi, 1951, f. 18.

[13] Ibid. f. 43.

[14] Muhamed Abduh, “El-Islam ue el-Nasranijeh mea Ilm ue el-Medenijeh, botimi i tetë, Kajro: Metbaa el-Nahda, 1373/1956, f. 57-58; Idem, “Risalat el-Teuhid, botimi i gjashtë, Kajro: Dar el-Menar, 1973, f. 5 e më tej; Muhamed Abduh dhe Muhamed Rashid Rida, “Tefsir el-Menar”, Bejrut: Dar el-Mearifeh, 1328h, vëll. V, f. 191 e më tej.

[15] Mahmud Sheltut, “El-Islam Akideh ue Sheriah”, Kuvajt: Dar el-Kalam, rreth 1965, f. 476.

[16] Krahaso, Jusuf Kardavi, “Min Fikh el-Deuleh fi el-Islam”, Kajro: Dar el-Shuruk, 1417/1997, f. 57-58.

[17] Pikëpamjet e Mehdi Shemsudin-it janë shpjeguar në dy veprat e tij “Nidham el-Hukm ue el-Idareh fi el-Islam” (Bejrut: 1997) dhe “El-Ixhtima el-Sijasi el-Islami”. Cituar nga Selim el-Aëa dhe Teufik el-Shau si në shënimet e mëposhtme.

[18] Jusuf Kardavi, “Min Fikh el-Deuleh fi el-Islam: Mekanetuha, Mealimuha, Tabiatuha, Meukifuha min el-Dimikratijeh ue el-Teatudijeh ue el-Mer’a ue gajr el-Muslimin”, Kajro: Dar el-Shuruk, 1417/1997, f.



138 e më the.

[19] Për detaje të mëtejshme mbi konceptin e *hisba*-s dhe *nasih*a-s dhe mbi të drejtën e krijimit të shoqatave shih: Mohammad Hashim Kamali, "Freedom of Expression in Islam", Cambridge: U.K.: The Islamic Texts Society, 1997, f. 28-40 dhe 87-106.

[20] Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", Lahore: Ashraf Press, ribotim 1982, f. 157.

[21] Muhammad Asad, "The Principle of State and Government in Islam", Berkley: University of California Press, 1961, f. 36.

**Date Created**

19/10/2018

**Author**

erasmusi