



Limitet e pushtetit në një shtet islam

Description

Mohammad Hashim Kamali [\[1\]](#)

Midis shkollarëve myslimanë dhe kolegëve të tyre perëndimorë ekziston një dallim në mendim mbi natyrën dhe karakteristikat e qeverisjes islame. Sipas të parëve, Islami mbron një sistem të limituar dhe të përgjegjshëm të qeverisjes, ndërsa të dytët janë kryesisht të mendimit se qeverisja në Islam është haptazi autokratike dhe totalitare. Ky dallim i thekshëm mund të shpjegohet pjesërisht nga strukturat e ndryshme të referencës me anë të së cilës secila palë përpiqet të provoj pikëpamjet e saj.

Autorët myslimanët që kanë shkruar mbi ligjin konstitucional dhe qeverisjen priren ta vështrojnë mbi periudhën e hershme të katër kalifëve të parë, të njohur si kalifët e drejtëudhëzuar (khulefa rashidun), si një model dhe precedent autoritativ. Nga ana tjetër, studiuesit perëndimorë të Islamit i referohen një periudhe më të gjatë, asaj të emevitëve dhe abasitëve, e cila sipas tyre përfaqëson një precedent më domethënës. Kjo periudhë nuk mbulon vetëm hapësirën e disa dekadave (si ajo e kalifëve të drejtëudhëzuar), por një pjesë më të madhe të historisë politike islame.

Është e qartë se ndërsa qasja e parë është kryesisht juridike dhe normative, ajo e dyta është qartësisht historike dhe nuk ka dyshim se këto ato të dyja dërgojnë në përfundime të ndryshme. Hamilton Gibb është një përfaqësues tipik i qasjes historike kur, për shembull, shkruan rreth kalifatit historik se ai i vendos “subjektet në një bindje absolute ndaj ligjeve/dekreteve të tij. subjektet nuk kanë asnjë të drejtë apo pretendim kundër tij”[\[2\]](#). Rosenthal-i ka shprehur një pikëpamje të ngjashme kur shkruan se: “Në teori Islami është një teokraci absolute; në fakt është një monarki absolute, e limituar vetëm nga varësia e kalifit ndaj vendimeve të “ulema-ve” (dijetarëve myslimanë)”[\[3\]](#) Në këtë ese nuk kam ndërmend të përfshihem në polemika, por vetëm të rrëfej një pikëpamje. Nga asnjëra palë nuk pritet të gjejmë një unanimitet pikëpamjesh, por vetëm një trend të përgjithshëm i cili është krejtësisht i dallueshëm.

Qasja normative, e përvetësuar nga juristët myslimanë, përfshi edhe mua personalisht, pohon se lokusi i të gjithë autoritetit politik është bashkësia e besimtarëve të cilët e zgjedhin kalifin dhe i binden

atij, me kusht që ky i fundit të mos dhunojë Sheriatin. Sipas kësaj qasjeje, as kalifi edhe as njerëzit që e zgjedhin atë nuk zotërojnë sovranitet të pakufizuar dhe kalifi ushtron një autoritet të kufizuar i cili i përket natyrës së mirëbesimit (*amanet*). Islami kujdeset për një sistem qeverisës që zotëron cilësinë e llogaridhënies para njerëzve. Kjo llogaridhënie mund të matet mbi bazën e një grupi kriteresh mjaft mirë të përcaktuara.

Në mënyrë që të garantoj një sistem qeverisjeje të drejtë dhe të përgjegjshëm, Sheriati ka vendosur limite, si praktike ashtu edhe teorike, mbi fuqinë e qeverisjes. Limitet teorike mbi fuqinë qeverisëse reflektohen në nocionin e sovranitetit të kufizuar, në konceptin se qeverisja është një mirëbesim (*amanet*) si edhe në kufizimet mbi punën e qeverisë në sferën e legjislacionit. Qeveria është e detyruar të administroj drejtësinë në përputhje me Sheriatin, të drejtoj çështjet e saj nën sundimin e ligjit dhe të përpiqet në kërkimin dhe realizimin e interesit publik (*maslahah*). Sheriati kërkon, gjithashtu, që qeveria të respektojë të drejtat dhe dinjitetin personal të njerëzve. Ekzistojnë kufizime edhe mbi fuqinë e qeverisë në lidhje me vënien e taksave, pronësinë private dhe përcaktimin e interesit publik. Një trajtim shterues i këtyre elementëve shkon përtej qëllimit të kësaj eseje. Unë do ta kufizoj kërkimin tim në konturet e gjera të limiteve të vendosura nga Sheriati në mënyrë që të garantohet drejtësi në qeverisje. Megjithatë, informacioni i kësaj eseje është organizuar në mënyrë të tillë që të parashtroj principet më të spikatura të ligjit konstitucional islam.

1. Sovraniteti ekzekutiv

Në shtetin islam sovraniteti absolut i përket Zotit të lartësuar, i cili zotëron prerogativën e vetme që të përcaktojë strukturat e vlerave që duhen mbështetur nga bashkësia e myslimanëve. Këto vlera dhe principe janë parashtuar nga Sheriati, i cili i ka rrënjët në revelatën hyjnore dhe, për pasojë, është një shprehje e vullnetit sovran të Zotit. Shpesh Kurani përsërit se sovraniteti i takon Zotit, se vetëm Ai zotëron prerogativën për të udhëhequr dhe se ai është i Gjithëditur dhe i Gjithëfuqishëm. Njohja e të mirës dhe të keqes, drejtësisë, të drejtave dhe obligimeve, të cilat bashkësia myslimane duhet ti pranojë dhe të aspiroj, është e përcaktuar, jo nga referimi ndaj natyrës së gjerave dhe as nga diktati i arsyes njerëzore, por nga vullneti dhe urdhëresa e Zotit^[4]. Zoti është burimi përfundimtar i autoritetit në shoqërinë myslimane. Por, duke qenë se revelata hyjnore përfundoi me vdekjen e Profetit (a.s.), vullneti sovran i Zotit mund të përcaktohet dhe kuptohet duke iu referuar Kuranit dhe traditës autentike profetike. Kjo i ka dërguar *ulema*-të (dijetarët myslimanë) në përfundimin se në një shoqëri islame e drejta dhe e gabuara përcaktohet duke iu referuar Sheriatit dhe se sovraniteti për të gjitha qëllimet dhe synimet i përket Sheriatit.^[5] Në mënyrë thelbësore, ky princip shkon kundër mundësisë së diktaturës njerëzore, despotizmit dhe autokracisë. Ai nënkupton, gjithashtu, se në një shtet islam, fuqia legjislative dhe politike është gjerësisht administrative në karakter dhe është e përcaktuar për të zbatuar Sheriatin dhe për të administruar drejtësinë, në përputhje me ligjet/dekretet e tij. Pavarësisht një mase autoriteti legjislativ që i mvishet shtetit për realizimin e interesit publik (*maslahah*), asnjë individ apo institucion nuk ka prerogativën për të bërë ligje si një çështje e së drejtës. Në kapacitetin e tij si mëkëmbës i Zotit dhe përfaqësues legjitim i bashkësisë, shteti është i veshur me prerogativën e udhëheqjes. Nëse ligji shtetëror nuk e shkel Sheriatin dhe është i menduar për të nxitur mirëqenien e njerëzve, atëherë ai do të marrë pjesë në ixhtihad. Por, shteti nuk ka autoritetin për të ndryshuar atë që Zoti ka dekretuar. Nuk është në pushtetin e shtetit islam dhe as në atë të *umet*-it (bashkësisë islam) në përgjithësi që të anuloj apo zëvendësoj Sheriatin, ose të largohet nga urdhëresat e tij.^[6]

Kjo që kemi thënë derimëtan përfaqëson mendimin e shumicës së dijetarëve myslimanë në lidhje me lokusin e sovranitetit në teorinë konstitucionale islame, por ka edhe një pikëpamje minoritare e cila pohon se sovraniteti i përket bashkësisë së myslimanëve. Kjo pikëpamje mbështetet në versetin kuranor (4:58) i cili i urdhëron besimtarët të binden atyre që drejtojnë punët, d.m.th. *ulu el-emr-it*. Në mënyrë të ngjashme, principi konstitucional islam, i cili e bën qeverinë përgjegjëse përpara bashkësisë si edhe fuqia që Sheriati i mvësh bashkësisë për të përzgjedhur kryetarin e shtetit, ose për ta shkarkuar atë nga detyra kur ai shkel ligjin – të gjitha të dërgojnë në përfundimin se sovraniteti i përket njerëzve.^[7] Gjithashtu, ekzistojnë evidenca në burimet islame, ndonëse janë disi jobindëse, rreth pagabueshmërisë të konsensusit unanim (*ixhma*) të bashkësisë myslimane dhe autoritetit të tij (konsensusit) si një burim i ligjit islam përkrah Kuranit dhe Sunetit.^[8] Si rrjedhojë, doktrina e *ixhma*-së bazohet në besimin se bashkësia ka autoritetin që të bëjë ligje në bazë të konsensusit unanim të anëtarëve të saj. Thënia profetike që thotë se “bashkësia (*umet*) ime nuk do të bie asnjëherë dakord mbi diçka të gabuar”^[9] nënkupton se “kurdo qoftë që *umet*-i të arrijë një konsensus unanim, e vërteta është në anën e tij dhe opinioni i shprehur nga konsensusi i përgjithshëm bëhet një ligj detyrues, sepse ai buron nga vullneti i *umet*-it që zotëron autoritetin suprem si një e drejtë”^[10]. Kështu që, përkrahësit e kësaj pikëpamjeje kanë arritur në përfundimin se sovraniteti në një shtet islam i takon vetë bashkësisë duke qenë se është pjesë përbërëse e amanetit hyjnor të mëkëmbësisë (*khalafeh*) që Zoti i ka dhënë bashkësisë së besimtarëve.^[11]

Dy pikëpamjet e përmendura derimitani janë kombinuar në atë që Abdylkerim Zejdani dhe të tjerë e kanë quajtur *el-sultan el-tenfidhi*, ose sovraniteti ekzekutiv. Në pozitën e saj si mëkëmbëse (*khalifah*) e Zotit, bashkësisë së besimtarëve i është dhënë autoriteti për të themeluar një qeverisje të mirë dhe për të marrë të gjitha masat e nevojshme, përfshi edhe legjislacionin, për këtë qëllim. Por, ky autoritet është në thelb i një lloji ekzekutiv, i cili është i përcaktuar të administroj Sheriatin dhe nuk duhet të sfidoj supremacinë e revelatës hyjnore.^[12]

Sidoqoftë, pavarësisht meritat ose të metat e veçanta të këtyre pikëpamjeve, ato kanë të përbashkët principin e dhënies llogari të qeverisë, njëlloj ndaj Zotit dhe bashkësisë myslimane. Të dyja pikëpamjet ia mohojnë qeverisjes islame autoritetin e papenguar për të bërë çdo ligj që i pëlqen apo për të futur çdo rend të vlerave që mund të dëshirojë. Kështu që, në mënyrë krahasuese është vërejtur se “sundimtari nuk është në asnjë mënyrë një sovran ligjor i të njëjtit karakter si, p.sh., Parlamenti Anglez, i cili ka fuqinë të bëjë ose të shfuqizoj ligje të çdo lloji tipi. Një fuqi legjislative e tillë nuk mund të ekzistoj në Islam”.^[13] Hasan Turabi ka të drejtë kur vëren se shteti në Islam nuk është zanafillor dhe se institucioni kryesor në Islam është vetë bashkësia. “Shteti përfaqëson vetëm dimensionin politik të vullnetit dhe përpjekjes kolektive të bashkësisë”. Turabi është i mendimit se ka qenë pikërisht falë kësaj karakteristike që Sheriati dhe *umet*-i kanë ekzistuar pothuajse në mënyrë të pavarur nga shteti. Shtetet mund të vijnë dhe të ikin, madje edhe kur institucioni është shumë i dobët ose jo ekzistues, gjithsesi Sheriati vazhdon të praktikohet nga bashkësia.^[14]

Sheriati ka funksionuar kryesisht si një mburojë mbrojtëse në favor të të drejtave dhe lirive të qytetarëve kundër pushteti arbitrar. Fatkeqësisht, këtij roli që ka luajtur Sheriati “si mbrojtje për bashkësinë kundër sundimit arbitrar dhe tiranisë politike” nuk i është kushtuar njohja e duhur nga shkrimtarët modern. Sipas Seyyed Hossein Nas-rit “shumica e studentëve modern të kësaj teme shohin vetëm institucionet e jashtme politike të Sheriatit dhe jo marrëdhëniet personale, strukturën familjare, të drejtat individuale etj., të cilat janë pjesë integrale e Sheriatit dhe përbëjnë një mekanizëm mbrojtës gjithpërfshirës kundër tiranisë”^[15] Me fjalë të tjera, Sheriati është parë shpesh si një

instrument autoriteti në duart e qeverisë në fuqi. Por, ky nuk është asgjë më shumë se sa një pohim i mundshëm i cili nuk gjen vend në Sheriat.

Shteti islam është i dallueshëm nga shteti-komb perëndimor nga fakti se sovraniteti i këtij të fundit nuk pranon asnjë kufizim formal. Shteti-komb pretendon të zotëroj pushtet të pakufizuar për të nxjerrë ligje. Duke qenë se shteti islam nuk është veshur me sovranitet të pakufizuar, atij i mungon autoriteti për të dekretuar ligje që i nënshtrojnë qytetarët në ushtrimin e pushtetit arbitrar, ose një ligj që mund të jetë në kundërshtim me Sheriatin. Gjithashtu, meqenëse Sheriati ekziston në mënyrë të pavarur nga vullneti i shtetit, qytetarit të shtetit islam i krijohet mundësia të gjykojë ligjshmërinë dhe drejtësinë e qeverisjes përmes një grupi principesh të mirëpërcaktuara të shpallura në Kuran dhe Sunet.

1. Qeverisja si amanet

Në Islam qeverisja është një amanet dhe shteti e ushtron fuqinë e tij në kapacitetin e një administruesi të besuar të Zotit dhe të bashkësisë, në mënyrë që të mbroj besimin dhe të rregulloj çështjet e bashkësisë. Zoti i lartësuar e ka përcaktuar njeriun si mëkëmbësin (*khalifeh*) e Tij dhe i ka besuar atij amanetin që të sundoj sipas vullnetit të Tij, ashtu siç gjendet i shprehur në Sheriat. Kjo tregohet në adresimin që Kurani i bën besimtarëve: “Allahu ju urdhëron që amanetet t’jua ktheni atyre që u përkasin dhe, kur të gjykoni midis njerëzve, të gjykoni drejt.” (4:58). Kështu që, konceptit të “amanetit”, që haset në pjesën e parë të këtij verseti, i është dhënë një shprehje konkrete në pjesën e dytë, d.m.th. në urdhërimin për të themeluar një qeverisje që do të administroj drejtësinë. Në këtë kuptim kujdestaria (amaneti) është pjesë përbërëse e të qenurit mëkëmbës i Zotit: askush nuk mund të kualifikohet si mëkëmbës (*khalife*) nëse nuk gëzon mirëbesimin e partisë kryesore.

Origjina e principit të mëkëmbësisë (*khilafeh*) është kuranore: “Kur Zoti yt u tha engjëjve: “Unë do të krijoj një mëkëmbës në tokë” (2:30). Aludimi këtu është padyshim për njerëzimin dhe jo për engjëjt, sepse siç tregohet nga pjesa vijuese e tekstit këta ta fundit protestuan kundër këtij vendimi dhe shprehën dyshim rreth përshtatshmërisë së njeriut për këtë rol. Është domethënëse fakti se mëkëmbësia i është mirëbesuar kolektivisht bashkësisë së besimtarëve. Prandaj, e drejta për të sunduar i takon tërë bashkësisë pa asnjë kusht në favor të ndonjë individi, familje apo fisi, apo klase. Doktrina e *khilafe*-s (mëkëmbësisë) bazohet mbi postulatit se asnjë individë apo klasë nuk mund të pretendojë monopolin e pushtetit mbi bashkësinë: çdo njeri i aftë gëzon të drejtën të marrë mbi vete përgjegjësinë për këtë amanet. Bashkësia është në tërësi mbajtësja e këtij amaneti, ndërsa kryetari i shtetit (imam, kalife) veprojnë si agjent ose përfaqësues (vekil) të bashkësisë në përmbushjen e kërkesave të këtij amaneti. Amaneti nënkupton përgjegjësinë dhe i kërkon bartësve të tij të veprojnë me mirëbesim, jo vetëm në kuptimin e bindjes ndaj një grupi normash, por si individë që i druhen Zotit dhe janë të ndërgjegjshëm për amanetit e shenjtë të mëkëmbësisë (*khilafeh*).

Në sheriat janë sqaruar kushtet e detajuara të këtij amaneti ku një theks i veçantë është vënë mbi drejtësinë, këshillimin për çështjet publike, përmbushjen e të drejtave dhe obligimeve dhe mbi mbrojtjen e pesë vlerave dhe qëllimeve kryesore të Sheriatit, d.m.th. ruajtja e jetës, besimit, intelektit, trashëgimisë dhe pasurisë. Sipas teorisë islame të qeverisjes, kryetari i shtetit është vetëm një prej bashkësisë së të barabartëve dhe ai qeveris për shkak të amanetit që bashkësia ka vendosur në duart e tij.^[16] Nëse do të përdornim fjalët e Ebu Ala al-Meududit do të thonim se “Kjo mëkëmbësi popullore formon bazën e demokracisë në një shtet islam”. Nënkuptimet praktike të kësaj mëkëmbësie popullore është se qeveria mund të formohet vetëm me pëlqimin e popullit dhe mbetet në pozitë për sa kohë ajo

vazhdon të gëzojë mirëbesimin e tyre. Nëse qeveria nderon kushtet për të cilat ajo ka marrë atë pozitë që ka, atëherë qytetarët janë të obliguar nga Sheriati që ta ndihmojnë dhe ti binden autoriteteve qeverisëse. Qeveria e humbet të drejtën për tu ndihmuar dhe dëgjuar nga qytetarët vetëm në rastet kur ajo devijon dhe lideri, imami ose kalifi, përfshihet në dhunim flagrant të principeve të Islamit. Vetëm në këtë rast bashkësia gëzon të drejtën për ta shkarkuar atë nga detyra.

Kurani dhe Suneti nuk ofrojnë procedura specifike rreth mënyrës se si duhet shkarkuar një lider nga detyra. Po ashtu, as juristët myslimanë dhe komentatorët politikë nuk kanë arritur një konsensus rreth një procedure të realizueshme për shkarkimin e kryetarit të shtetit. Megjithatë, një procedurë e tillë mund të aprovohet dhe specifikohet nga vetë bashkësia, përmes këshillimit dhe në përputhje me natyrën e amanetit dhe vlerësimin e interesit publik (*maslahah*). Çështje të tilla dhe të tjera të ngjashme me to, që i përkasin transferimit të pushtetit duhen rregulluar nga metoda konsultative. Në të vërtetë, disa prej kushtetutave të vendeve myslimane të shekullit të XX e kanë adresuar këtë temë dhe kanë paraqitur procedura për të transferuar pushtetin si në formën e zakonshme të një qeverie të re, që merr pozitën përmes zgjedhjeve, ashtu edhe në situatat e jashtëzakonshme që mund të kërkojnë shkarkimin (impeachment) të kryetarit të shtetit.

Gjithsesi, trashëgimia shekullariste e kolonializmit ka mbizotëruar termat e këtyre kushtetutave, të cilat priren të dobësojnë identitetin islam të kushtetutës në tërësi dhe përputhjen e saj me nocionet bazë të amanetit dhe mëkëmbësisë. Vetëm disa prej kushtetutave aktuale të vendeve myslimane shfaqin një përpjekje të paramenduar për të flakur orientimet shekullariste të shtetit-komb në favor të vendosjes së një sistemi islam të qeverisjes. Nëse vetë kushtetuta është në harmoni me principet e Islamit dhe e angazhon shtetin në zbatimin e koncepteve kuranore të amanetit dhe mëkëmbësisë (*khilafeh*), atëherë do të ishte e mundur të krijoheshin procedurat e duhura për transferimin e pushtetit dhe përcaktimin e procedurave për shkarkimin e kryetarit të shtetit. Një kushtetutë që përpiket të operojë brenda parametrave të doktrinës së mëkëmbësisë (*khilafeh*) dhe në harmoni me principet e Islamit bëhet dekreti autoritativ i liderëve të ligjshëm, *ulu el-emr*-i dhe bindja ndaj saj shndërrohet në detyrën islame të qytetarëve.

Nga ana juridike, kryetari i shtetit është përfaqësuesi (vekil) i bashkësisë, duke qenë se është kjo e fundit që e zgjedh atë për të administruar çështjet e saj. Vekili e derivon autoritetin e tij nga principi (muekil) dhe e ushtron atë në emër të bashkësisë. Të dy palët e kësaj kontrate kanë disa të drejta dhe detyra kundrejt njëri-tjetrit. Ndonëse, kryetari i shtetit gëzon fuqi të mëdha, gjithsesi ato nuk kanë një karakter despotik duke qenë se ai i nënshtrohet ligjeve dhe principeve të Islamit njësoj si të tjerët.^[17] Për shembull, një nga këto principe kërkon që çështjet shtetërore të drejtohen në konsultim me bashkësinë. Në këtë rast, duke qenë se konsultimi është urdhëruar në Kuran, atëherë as bashkësia nuk gëzon të drejtën që ta çlirojë sundimtarin nga ky kufizim.^[18] Bashkësia, duke qenë pala kryesore në kontratë, gëzon të drejtën të monitoroj përbushjen e duhur të saj dhe ta shkarkojë, gjithashtu, përfaqësuesin nga përgjegjësia në momentin kur ai nuk është më i aftë të kryej detyrën ose kur ai përfshihet në tirani dhe nuk tregon asnjë respekt për ligjin.^[19]

Kërkesat themelore të kësaj kontrate, njësoj si në rastin e çdo kontrate tjetër, janë propozimi (*ixhab*), pranimi (*kabul*) dhe zotim për besnikëri (*bejah*) i bërë nga elektorati. Qëllimi i përgjithshëm i zgjedhjes së një imami është të mbroj besimin dhe të administroj çështjet e kësaj bote (*hira ed-din ue sijaseh el-dunja*). Synimi përfundimtar i kësaj kontrate është bashkëpunimi (*ta'aun*) në kërkim të përsosmërisë dhe veprave të mira. Nëse imami e përkushton vetveten ndaj këtyre synimeve, atëherë ai ka përbushur amanetin dhe gëzon të drejtën e bindjes dhe e ndihmesës nga bashkësia.^[20] Imami

mund të zgjidhet nga njerëzit në mënyrë të drejtpërdrejtë ose përmes përfaqësuesve të njohur si *ehl el-hal ue el-akd*, d.m.th. persona me ndikim që gëzojnë mirëbesimin e bashkësisë. Si pasojë, Imami nuk vjen në pushtet për shkak të devotshmërisë së tij fetare, familjes apo shtresës shoqërore. Si një lider i zgjedhur, ai nuk ka autoritet të kontrolloj zemrat dhe mendjet e njerëzve. Ai është një palë e kontratës dhe është përgjegjësi e tij të punoj për dobinë e të gjithëve.[\[21\]](#)

III. Administrim i drejtësisë

Drejtësia është një detyrë thelbësore, në të vërtetë ajo është *raison d'être* e qeverisjes jo vetëm në kuptimin ndëshkues të gjyqimit të ankesave, por edhe në kuptimin e drejtësisë në shpërndarjen e të mirave (distributive justice), të vendosjes së ekuilibrit të dobive dhe avantazheve në bashkësi. Kërkesa për të siguruar drejtësi në çdo nivel të shoqërisë shfaqet në mënyrë të dukshme në Kuran. Në të gjitha sferat, qoftë ajo private ose publike, në marrëdhëniet me miqtë dhe armiqtë, myslimanët dhe jomyslimanët, në fjalë dhe në vepra, myslimanët janë të nxitur që të tregohen të ndershëm dhe të drejtë. Drejtësia është një pjesë thelbësore e besimit dhe përkrahja e principit të drejtësisë nuk kufizohet vetëm në mjedisin e gjykatës dhe as në një grup urdhëresash formale, por urdhëron një prioritet të lartë në rendin e vlerave morale dhe shpirtërore islame. Kjo është domethënia e versetit kuranor që deklaron se drejtësia është qëllimi përfundimtar i fesë: “Ne i çuam të dërguarit Tanë me prova të qarta dhe bashkë me ta zbritëm Librat dhe peshoren: në mënyrë që të vendoset drejtësia midis njerëzve” (57:25). Shprehja “të dërguarit Tanë” sugjeron se drejtësia ka qenë gjithnjë synimi i fesë së shpallur nga Zoti përgjatë historisë njerëzore; se ajo ka luajtur një rol qendror në misionet profetike; dhe se ajo përfshin, brenda qëllimit të saj, të gjithë njerëzit pavarësisht nga denominacionet e tyre fetare[\[22\]](#).

Standardet kuranore të drejtësisë janë objektive duke qenë se nuk janë të ndotura nga përkatësitë raciale, tribale, kombëtare apo fetare. Drejtësia është një temë kryesor e Kuranit, e cila përmendet në së paku pesëdhjetë e tre raste kur besimtari nxitet të jetë i drejtë në marrëdhëniet me të tjerët.[\[23\]](#) Disa prej këtyre verseteve janë si më poshtë:

“O besimtarë! Bëhuni zbatues të palëkundur të drejtësisë, duke dëshmuar në emër të Allahut, qoftë edhe kundër jush ose kundër prindërve dhe të afërmve tuaj. Qoftë i varfër ose i pasur ai (për të cilin dëshmoni)”. (4:135)

“Le të mos ju nxisë urrejtja ndaj njerëzve për të bërë padrejtësi. Bëhuni të drejtë, se kjo është më afër devotshmërisë” (5:8)

“Kur të flisni, flisni me drejtësi” (6:152).

Në një vend tjetër, Kurani i adresohet besimtarëve duke i thënë: “Në të vërtetë, Allahu ju urdhëron drejtësinë dhe mirësinë” (16:90). Vënia përbri, në këtë verset, e drejtësisë me *ihsan*-in (mirësinë) e hap synimin e drejtësisë ndaj konsideratave të doktrinës ligjore të drejtësisë dhe barazisë (equity and fairness), veçanërisht kur kufijtë gjuhësor dhe teknikalitet e një teksti ligjor mund të dërgojnë në ngurtësi në administrimin e drejtësisë. Drejtësia duhet ndërmarrë në frymën e *ihsan*-it edhe në rastet kur nuk kërkohet nga askush; përpjekja duhet bërë me paanësi dhe me mirëbesim, gjë e cila do të sjellë kënaqësinë e Zotit. Ibn Kajim el-Xheuzijeh e ka rrokur thelbin e drejtësisë në Kuran kur vëren se drejtësia duhet ndjekur dhe përkrahur kudo që të gjendet, brenda ose jashtë dispozitave të ligjit:

“Drejtësia është synimi dhe objektivi suprem i Islamit. Zoti i ka dërguar shkrimet e shenjta dhe të dërguarit në mënyrë të vendos drejtësinë midis njerëzve. Kur ekzistojnë shenja që tregojnë rrugën e drejtësisë, është në përputhje me ligjin e Zotit që të synohet drejt saj. Kështu që, çdo rrugë që dërgon në drejtësi dhe paanësi është një pjesë integrale e fesë dhe nuk është asnjëherë në kundërshtim me të”[\[24\]](#) Ajo që dëshiron të thotë Ibn Kajimi është edhe nëse nuk mund të gjendet asgjë në Sheriat që të tregojë drejtimin drejt drejtësisë (për ndonjë rast të caktuar), gjithsesi përpjekja duhet ende të bëhet dhe se rezultati i një përpjekjeje të tillë do të jetë gjithnjë në përputhje me Sheriatin.

Në marrëdhëniet e tyre me jomyslimanët, myslimanët janë të urdhëruar të jenë të dashamirës dhe të drejtë.

“Allahu nuk ju ndalon të silleni mirë dhe të jeni të drejtë ndaj atyre që nuk luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe që nuk ju dëbojnë prej shtëpive tuaja. Me të vërtetë, Allahu i do të drejtit” (60:8).

Sipas komentuesve të Kuranit, norma e këtij verseti shtrihet ndaj të gjitha kombeve dhe ndjekësve të besimit, madje gjithë njerëzimit. Sejid Kutub-i ka nxjerrë përfundimin se sipas Sheriatit drejtësia është një e drejtë e qenësishme e të gjithë qenieve njerëzore.[\[25\]](#)

Një sistem gjyqësor i pavarur është absolutisht i domosdoshëm për administrimin e drejtësisë dhe qeverisjen nën sundimin e ligjit. Praktika historike në këtë fushë është në tërësi kontradiktore jostimulues, duke qenë se në historinë islame atmosfera nuk ishte e favorshme për gjykatësit që të punonin krejtësisht në mënyrë të pavarur. Siç përmend edhe el-Tamaui, nën sundimin e emevitëve gjykatësit gëzonin liri të konsiderueshme dhe ishin të papenguar në ushtrimin e *ixhtihad*-it të pavarur. Ata konsultonin kalifin vetëm në rastet kur hasnin vështirësi në përmbushjen e detyrave të tyre. Megjithatë, dalja në pah dhe kristalizimi gradual i katër shkollave të ligjit islam, gjatë periudhës së hershme të abasitëve, dërgoi në kufizime të pavarësisë së gjykatësve. Si pasojë, gjykatësve i kërkohet të ndiqnin pikëpamjet e një prej shkollave të ligjit, kështu që liria e tyre në ushtrimin e *ixhtihad*-it të pavarur u kufizua. Po ashtu, në ato hasen edhe raste të ndërhyrjes së ekzekutivit në çështjet e sistemit gjyqësor. Kjo vinte kryesisht si pasojë e faktit që Imam Ebu Hanifja, dishepulli i tij Zufer ibn Hudhejl dhe Imam Ahmed ibn Hanbel refuzuan të shërbenin si gjykatës nën sundimin abasit.[\[26\]](#) Megjithatë, el-Mauardi e ka parashtruar këtë doktrinë me saktësi kur shkruan se gjykatësi duhet të ushtroj *ixhtihad*-in e tij dhe gjatë këtij procesi ai nuk është i detyruar të aderoj në normat e shkollës juridike të cilës ai i përket: “Nëse ai është ndjekës i shkollës shafiite, ai nuk është i detyruar nga vendimet e kësaj shkolle veç nëse *ixhtihad*-i i tij e ka dërguar atë drejt kësaj gjëje: nëse *ixhtihad*-i i tij mbështet opinionin e Ebu Hanifes, atëherë ai duhet të veproj në përputhje me të”[\[27\]](#) Organizimi i sistemit gjyqësor dhe juridiksionet e ndryshme të tij janë zhvilluar me kalimin e kohës. Posti i Kadi el-Kudat (Kryekadiut) u krijua në periudhën e hershme të abasitëve. Harun el-Rashidi ishte kalifi i parë që themeloi një sistem gjyqësor të centralizuar në krye të së cilit ai vendosi si kryekadi Ebu Jusufin, nga ana tjetër ky i fundit kishte aftësinë të caktonte gjykatës dhe të ushtronte autoritetin gjyqësor (vilajet el-kadi) në kapacitetin e *hakim*-it (udheheqesit) dhe jo atë të *muadhaf*-it (nënpunësit). Dallimi ndërmjet tyre është se *hakim*-i është i veshur me një autoritet të përgjithshëm, ndërsa *muadhaf*-i nuk ka pushtet të përgjithshëm. Në aftësitë e tij si drejtues i sistemit gjyqësor, Kadi el-Kudat nuk ishte një zëvendës (*mu'auin*) i kalifit në çështjet gjyqësore, por një nënpunës i shtetit i ngarkuar për çështjet gjyqësore[\[28\]](#). Një departament i gjyqësorit, i njohur si *Divan el-Medhalim*, i cili merrej kryesisht me ankesat e popullit kundër zyrtarëve të shtetit, zotëronte deri diku një shkallë të lartë pavarësie. Këtu nuk kam si synim që të gjurmoj historinë e këtij departamenti, por dëshiroj të them se zhvillimi i këtij juridiksioni në një periudhë të hershme (origjina e tij shkon mbrapsht që në kohën e Profetit) pasqyron vetëdijen për nevojën që

sistemi gjyqësor të operoj dhe të funksionoj në mënyrë të pavarur.

Argumenti më bindës i ofruar në favor të pavarësisë së sistemit gjyqësor është fakti se gjykatësi mund të pranoj një padi edhe kundër vetë kryetarit të shtetit, pa pasur nevojë të marrë një leje parapake dhe mund ta gjykoj atë në një gjykatë të hapur. Siç ka vërejtur edhe një studiues: “Ky tipar i gjyqësorit islam është një tregues i statusit të tij të pavarur” [29]

Duke qenë se funksioni themelor i gjykatësit është të zgjidh konfliktet dhe të vendos drejtësinë në përputhje me Sheriatin, atëherë ai duhet ti nënshtrohet, gjatë kryerjes së detyrës së tij, vetëm ligjit. Askush nuk gëzon të drejtën, madje as kryetari i shtetit, që të ndërhyj në zbatimin e duhur të Sheriatit.

Për më tepër, analiza e një teksti kuranor, i cili parashikon mundësinë e konflikteve midis sundimtarit dhe të sunduarve, konfirmon nevojën e një sistemi të pavarur gjyqësor në shtetin islam. Teksti i urdhëron besimtarët: “Bindjuni Allahut, bindjuni të Dërguarit dhe atyre që drejtojnë punët tuaja. Nëse nuk pajtoheni në ndonjë gjë, drejtojuni Allahut dhe të Dërguarit”. (4:58). Ky tekst është i qartë në detyrën e qytetarëve për t’iu bindur sundimtarëve legjitim. Në këtë vërsjet nëkuptohe, gjithashtu, se njerëzit kanë të drejtë të kenë mospajtime me sundimtarët e tyre. Në rastin e një mosmarrëveshjeje, arbitri përfundimtar midis tyre, siç shprehet edhe verseti, është ligji i Zotit dhe normat/vendimet e të Dërguarit të Tij. Siç shprehet edhe *el-Khalidi*, për të lehtësuar zbatimin e duhur të këtij teksti është e domosdoshme ekzistenca e një sistemi të pavarur gjyqësor me fuqi të plotë për të gjykuar midis qytetarëve dhe shtetit. I njëjti autor vazhdom më tej duke pohuar se ndoshta kjo mund të marrë formën e një “*Divani el-Medhalim*”, me fuqinë për të gjykuar çështjet që përfshinë zyrtarët e lartë të shtetit, ose mund të ketë një formë tjetër. Sidoqoftë, “është thelbësor fakti që kryetari i shtetit nuk duhet të ketë asnjë fuqi për të shkarkuar nga detyra apo për të zëvendësuar nëpunësit kryesor të gjyqësorit”[30]. Mbi të gjithë, teoria konstitucionale islame është eksplicite në pikën se bashkësia mund të shkarkoj nga detyra kryetarin e shtetit në rastin kur ai shfaq shenja lajthitjeje ose humbje të kapacitetit nga ana e tij, gjë që mund të pengoj përmbushjen e detyrave të tij. Kështu që, gjyqësori mund të thirret në kauzë për të zbatuar detyrën më të ndjeshme, atë të skualifikimit të kryetarit të shtetit nga të vazhduarit e detyrës së tij. Kjo do të ishte një detyrë pothuajse e pamundur për tu kryer nëse gjyqësori nuk do të ishte i pavarur nga kontrolli i ekzekutivit dhe nuk do të gëzonte siguri të plotë në lidhje me pozitën e tij.

1. Liria për të kritikuar

Nën Sheriatin, qytetarit i është dhënë liria për të kritikuar dhe monitoruar aktivitetin qeverisës brenda strukturës së *hurriyeh el-mu’areadah* (lirisë për të kritikuar), e njohur edhe si *hurriyeh nakd el-hakim* (liria për të kritikuar udhëheqësin). Kjo mund të arrihet përmes këshillës së singertë, kritikizmit konstruktiv dhe së fundi përmes refuzimit për t’iu bindur qeverisë që shkel ligjin. Kjo është një rrjedhojë e principit kuranor “*amr bi el-ma’ruf ue nehy an el-munker*” (urdhërimi për të mirë dhe ndalimi nga e keqja) i cili i jep të drejtën, madje i urdhëron, individëve për të kritikuar dhe për tu përpjekur që të ndryshojnë ose ndreqin shkeljet dhe të keqen, kur ai e dëshmon atë ose e parashikon ndodhjen e saj. El-Afifi shkruan se *mu’areadah* (liria për të kritikuar) është një princip themelor i sistemit të qeverisjes islame, i cili i jep individit të drejtën për të thënë të vërtetën dhe për të denoncuar shkeljet madje edhe në rastet kur kjo nënkupton kundërshtimin e autoriteteve sunduese”[31] Autoriteti tekstual për këtë të drejtë gjendet po në Kuran dhe Sunet. Këto burime flasin qartë në mbështetje të “*amr bi el-ma’ruf ue nehy an el-munker*” (urdhërimi për të mirë dhe ndalimi nga e keqja), i njohur gjithashtu si principi i hisba-s.[32] Kurani është tepër këmbëngulës në vlerën e këtij principi, kaq shumë sa që ai është bërë pjesë përbërëse dhe një

kërkesë e besimit. Ky parim është një temë qendrore e një sërë versetesh në Kuran, ndërsa Tradita profetike (Suneti) e përpunon dhe e rregullon zbatimin e detajuar të tij. Për të cituar vetëm një shembull, në Kuran lexojmë: “Besimtarët dhe besimtare janë miq për njëri-tjetrin. Ata urdhërojnë që të bëhen vepra të mira dhe i ndalojnë të këqijat...” (9:71; shih edhe 3:104, 110; 22:41).

Në këtë mënyrë, Kurani i vendos burrat dhe gratë në njëtin nivel për sa i përket si *hisba*-s ashtu edhe *muarada*-s. Çdo qytetar gëzon të drejtën, siç konfirmohet edhe në hadithin që do përmendim në vijim, të mospranojë shkeljet, qofshin këto të bëra nga ana e liderëve qeveritar, nga qytetarët ose nga çdokush që është i përfshirë në aktivitete të liga dhe kriminale. “Nëse çdokush prej jush vëren diçka të keqe, le ta ndryshojë atë me dorën e tij, por nëse nuk është i aftë ta bëjë këtë, le ta ndryshoj me gojën e tij, por nëse nuk është i aftë të bëjë as këtë, atëherë le ta (denoncojë) me zemër, vetëm se ky është besimi më i dobët”.^[33]

Termet e përgjithshme të këtij hadithi janë kufizuar sa i përket aplikim të të tij ndaj prindërve dhe kryetarit të shtetit, duke qenëse se këto të fundit mund vetëm të kritikohen verbalisht dhe nuk duhen turpëruar në atë farë mase sa që të shkaktoj provokimin e një të keqeje më të madhe. Përkujtimi verbal duhet të jetë në formën e këshillës së singertë (nasihah), ose kritikizmit që nuk nxit drejt një shkeljeje akoma më të dëmshme sa sa ajo që fillimisht synohej të ndalohej.^[34]

Muaradah (liria për të kritikuar) gjen mbështetje në Sunetin e Profetit dhe në precedentin e qartë të shokëve (*sahab*) kryesor të Profetit dhe të kalifëve të drejtudhëzuar. Për pasojë, raportohet se në prag të nënshkrimit të traktatit të Hudejbijes me paganët Kurejsh, Umer ibn Hatabi ishte kritik ndaj disa prej kushteve të tij, të cilat ai i konsideronte si të pafavorshme ndaj myslimanëve. “Raportohet se Umeri është këshilluar për këtë me sahabin më të vjetër Ebu Bekrin, por mbeti ende i pakënaqur dhe shkoi t’ia shprehte Profetit pikëpamjen e tij kritike mbi traktatin. Profeti e dëgjoi pikëpamjen e Umerit dhe i dha një përgjigje kritikizmit të tij”^[35] Po ashtu, ne hasim një hadith në të cilin Profeti (a.s.) ka deklaruar se: “Forma më e mirë e xhihadit është ti thuash një fjalë të vërtetë sunduesit tiran”.^[36]

Në fjalimin e tij përrues, menjëherë pas zgjedhjes së tij në detyrë, kalifi i parë, Ebu Bekri, tha: “O njerëz! Mua më është besuar autoriteti mbi ju, por unë nuk jam më i miri prej jush. Më ndihmoni nëse jamë në të drejtën dhe më korrigjoni nëse shkoi në rrugë të gabuar.”^[37] Ky fjalim është kuptuar si një ftesë e hapur për kritikizëm konstruktiv rreth aktiviteteve të liderëve. Siç ka vërejtur Ebu Habib-i, qëndrimi që Ebu Bekri mbajti në këtë fjalim ishte se vetëkritikizmi jo vetëm që ishte i dobishëm për një zhvillim të shëndetshëm, por edhe një atribut i domosdoshëm i qeverisjes së përgjegjshme”^[38].

Po ashtu, janë raportuar raste të shumta të *mu'arada*-s gjatë kohës së kalifit të dytë, Umer Ibn Hatab. Duke ndjekur precedentin e kalifit Ebu Bekër, në fjalimin e tij të parë Umeri i kërkoi njerëzve që të ndreqnin çdo lajthitje që ata mund të shihnin tek ai. Një njeri nga auditori i tha: “nëse ne shohin ndonjë devijim nga ana jote, ne do ta ndreqim atë më shpatat tona”. Pasi dëgjoi këtë, kalifi lavdëroi Zotin që gjendej dikush që do ta ndreqte “Umerin me shpatë në emër të drejtësisë”^[39]. Në një tjetër transmetim, në lidhje me temën e *mehr*-it (prikës), thuhet se kalifi Umer “në një fjalim publik i paralajmëroi njerëzit kundër shumave të ekzagjeruara që jepeshin si *mehr* (prikë). Një grua, Fatima bint Kajs, kundërshtoi dhe citoi një tekst kuranor (4:20) në mbështetje të argumentit të saj, pas kësaj Umeri vërejt “gruaja ka të drejtë, ndërsa Umeri është në gabim”.^[40]

Sipas një tjetër transmetimi, një burrë erdhi tek Umeri dhe iu drejtua atij disi në mënyrë të pacipë: “Ki frikë Zotin, o Umer!”. Dikush i cili ishte i pranishëm në atë çast i bëri të kuptoj burrit se ai ishte duke tejkualuar limitet e sjelljes së hijshme në prani të kalifit. Kësaj, Umeri iu pëgjigj duke thënë: “Nuk do të

ishite aspak mirë nëse ata (njerëzit) nuk na përkujtojnë dhe nëse nuk do ti dëgjonim”[41]

Bazuar mbi këtë dhe raste të tjera të ngjashme të *mu'arada*-s, të cilat ndodhën gjatë periudhës së kalifëve të drejtudhëzuar (Hulefai Rashidin), është nxjerrë përfundimi se “Islami i jep të drejtën qytetarëve që të monitorojë aktivitetet e kryetarit të shtetit dhe të zyrtarëve shtetëror në atë që ata bëjnë dhe në atë që neglizhojnë për të bërë”[42] Muhamed Khidr el-Husejn është akoma më këmbëngulës kur vëren se Islami e ka bërë obligim për bashkësinë të monitorojë sjelljen e kryetarit të shtetit dhe të zyrtarëve të tij, me qëllim që ti ndreqin ata që devijojnë dhe të paralajmërojnë ata që mund të jenë duke neglizhuar detyrat e tyre.[43]

Megjithatë, e drejta për të kritikuar nuk duhet ngatërruar me kundërshtimin për hir të kundërshtimit dhe as nuk duhet ekzagjeruar aq shumë sa që të institucionalizoj kundërshtimin në formën e partive politike të ditëve tona. Një parti opozitare shpesh është e angazhuar me kundërshtimin në mënyrë që të zëvendësoj partinë në fuqi dhe të marrë pushtetin. Kjo është një realitet i politikës bashkëkohore i cili priret të nxisë kritikizmin për hir të kundërshtimit në mënyrë të pamoderuar. Kjo formë kundërshtimi shkurajohet në Islam, duke u bazuar në një hadith i cili i mëson myslimanët si më poshtë: “Akush prej jush të mos kthehet në një bisht (imm'ah), d.m.th. një person që bën vepra të mira ose të këqija vetëm kur sheh të tjerët që bëjnë të njëjtën gjë”[44] Pjesëmarrja në vepra të mira është e inkurajuar, qoftë kur janë fryt i iniciativës personale apo kur ndiqen të tjerët. Edhe në këtë rast, nëse një vepër e mirë është rezultat thjesht i dëshirës për tu konfirmuar, ajo nuk e përmison personalitetin dhe ka një vlerë të pakët edukative. Rrjedhimisht, një ndjenjë e lartë përgjegjësie personale është e një rëndësie qendrore për ushtrimin e duhur të *mu'arada*-s. Sipas mësimit të qartë të një tjetër hadithi, “Çdokush prej jush është një bari (ra'i) i përgjegjshëm për atë që ka në kujdestari...”[45]. Çdokush është përgjegjës dhe askush nuk është përtej kritikizmit dhe çdo kritikizëm duhet bërë në shpirtin e *nasih*a-s (këshillës së sinqertë.

1. Qeverisje përmes këshillimit

Shteti islam duhet ti rregulloj çështjet e tij përmes këshillimit (*shura*) me bashkësinë. Këshillimi, për arsye të të qenurit subjekt i urdhrit kuranor (42:38), është po aq i detyrueshëm sa edhe namazi (lutjet e detyrueshme ditore) dhe zekati. Të tre këto ndeshën përkrah njëri-tjetrit në këtë verset. Imam Taberiu e karakterizon *shura*-n (këshillimin) si një prej principeve themelore të Sheriatit (adhaim el-ahkam), i cili është thelbësor për substancën dhe identitetin e sistemit islam të qeverisjes.[46] Ibn Tejmija, vëren se Zoti e ka urdhëruar Profetin Muhamed të këshillohet me bashkësinë, pavararësisht faktit se ai merrte urdhëzimin hyjnor përmes revelatës. Kështu që, ky urdhërim kuranor është akoma më i theksuar në lidhje me gjeneratat pasues të myslimanëve të cilët nuk e kishin Profetin midis tyre dhe as nuk kishin akses të drejtpërdrejt ndaj revelatës.[47] Mekanizmi i formës institucionale në të cilën duhet të ndodhësh këshillimi nuk është parashikuar as në Kuran as në Sunet. Nga kjo nënkuptojmë që duhet të jetë bashkësia ajo që duhet të përcaktoj metodën e këshillimit, në mënyrë që të lehtësoj këshillimin në çështjet publike në përputhje me nevojat dhe interesat e tyre.

Sa i përket çështjes së *shura*-s (këshillimi), dhe faktit nëse ajo duhet aplikuar mbi një bazë selektive, juristët kanë qenë të mendimit se *shura* aplikohet ndaj atyre çështjeve fetare dhe të kësaj bote rreth të cilave në revelatë nuk është ofruar udhëzim i mjaftueshëm. Nëse në Kuran dhe Sunet do të gjendej udhëzim rreth një çështjeje specifike, atëherë këshillimi në lidhje me të do të ishte i tepërt dhe ai nuk duhet lejuar që të anulonte normat definitive të Kuranit dhe Sunetit. Ndonëse dijetarët mysliman (*ulema*) kanë qenë njëzëri rreth thelbit të këtij parimi, gjithsesi do të ishte e pasaktë të thuhej se *shura*

(këshillimi) nuk luan asnjë rol në çështjet e shpallura në Kuran dhe Sunet. Në raste të tilla, *shura* mund ende të funksionoj për të përcaktuar interpretimin e duhur dhe kuptimin e urdhëresës (*hukm*) tekstuale dhe metodës së duhur për ta zbatuar atë.[\[48\]](#)

Disa dijetarë myslimanë (ulema) janë munduar të veçojnë disa sfera, të tilla si ajo e lufimit etj, si fushëveprimi i duhur, madje i vetmi, i *shura*-s. Kjo të krijon përshtypjen se *shura* nuk është një kërkesë që vlen edhe për sfera të tjera të qeverisjes. Përgjigja e saktë ndaj pikëpamjeve të tilla dhe qasja e duhur në lidhje me temën e *shura*-s mund të konstatohet në vetë Kuranin. Teksti kuranor, i cili paraqitet në formën e një urdhërese të përgjithshme, që i adresohet profetit që të këshillohet me shokët e tij (3:159) nuk është specifikuar në asnjë mënyrë. Sipas rregullave të *usul fikh*-ut (principet e jurisprudencës), një urdhër i përgjithshëm dhe absolut mbetet i tillë deri sa nuk ka një evidencë që të justifikoj kufizimin ose specifikimin (*tekhsis*) e urdhërit fillestar.[\[49\]](#) Nuk asnjë arsye shtrënguese që tema e *shura*-s (këshillim) të specifikohet në ndonjë mënyrë tjetër përveç asaj që është thënë tanimë, d.m.th. se *shura* nuk duhet të bie në kundërshtim me urdhëresat definitive të Sheriatit.

Juristët myslimanë kanë pasur, gjithashtu, mendime të ndryshme në lidhje me çështjen nëse vendimi i asamblesë konsultative shtetërore (Mexhil el-Shura) ka aftëinë të detyroj edhe kryetarin e shtetit apo ky i fundit gëzon lirinë që të mos pranoj, ose të vendos veton, vendimet e arritura përmes *shura*-s. Kryetarit të shtetit i duhet lejuar një farë fleksibiliteti, duke pasur parasysh faktin se Profeti (a.s.), në rolin e tij të kryetarit të shtetit, ndonjëherë ka vepruar sipas opinionit konsultativ të shumicës dhe herë të tjera ka vendosur në mënyrë të pavarur nga *shura*. Kjo nënkupton se këtu ka një mundësi zgjedhjeje e cila duhet përcaktuar nga vetë *shura* përmes një dispozite (provision) kushtetuese, në mënyrë që vendimet e arritura përmes këshillimit të bëhen, në disa fusha, të detyrueshme për kryetarin e shtetit dhe në disa të tjera ti lejoj kryetarit të shtetit fuqinë e vendosjes së vetos. Pasi kemi thënë këtë, një paralelizëm i drejtpërdrejtë me precentin e Profetit (a.s.) në lidhje me këtë çështje duket se nuk është i justifikuar, duke qenë se në kapacitetin e tij unik, Profeti (a.s.) ishte marrësi i revelatës hyjnore. Kjo shpjegon arsyen përse në disa raste ai nuk veproi në përputhje me këshillën e shokëve të tij, por sipas udhëzimit hyjnor[\[50\]](#).

1. Autoriteti legjislativ

Islami mbështet një qeverisje të kufizuar, duke qenëse se jo çdo aspekt i ligjit të tij (Sheriatit) mund të imponohet nga qeveria. Juristët myslimanë kanë bërë një dallim midis obligimeve fetare dhe atyre juridike. Vetëm këto të fundit janë të detyrueshme përmes sanksioneve formale në gjykatë. Obligimet fetare, si edhe këshillat morale të Islamit, i drejtohen në mënyrë parësore individit dhe janë jashtë juridiksionit të gjykatës.

Nga një këndvështrim historik, *ulema*-të (juristët myslimanë) kanë vënë në dyshim në mënyrë të vazhdueshme legjitimitetin e qeverive në fuqi për shkak të devijimeve që kanë ngjarë në përcaktimin e kryetarit të shtetit. Për shembull, ata kanë vënë në dyshim dhe kanë refuzuar të pranojnë legjitimitetin e shumë sundimtarëve dinastikë dhe despotëve. Ata u kritikuan për dështim në zbatimin e kërkesës kuranore për këshillim duke e bërë atë një metodë efektive të qeverisjes. Për më tepër, siç ka përmendur edhe Turabi, “historikisht qeverisja islame ka qenë në pjesën më të madhe e kundërligjshme për sa i përket zgjedhjes së kryetarit të shtetit”[\[51\]](#) Rrjedhimisht, dijetarët myslimanë kanë mbajtur një qëndrim kritik ndaj qeverisë dhe i kanë parë këto anomali si një kërcënim jo vetëm për objektivat e vërtetë dhe integritetin e Sheriatit, por edhe për të drejtat dhe liritë e qytetarëve. Ky

qëndrim antiqeveritar që *ulema*-të (dijetarët myslimanë) kanë përvetësuar ndër shekuj pjesërisht është bërë i mundur për shkak të statusit të pavarur të Sheriatit i cili “mbeti si një kod mbrojtës kufijtë e të cilit nuk mund të shkeleshin as nga sundimtari më i pamëshirshëm”. Siç ka vërejtur më tej Nasr-i, kjo donte të thoshte se në shoqërinë islame mbetej një tension i vazhdueshëm midis autoritetit politik të kalifit, sulltanit ose emirit dhe ulemave (dijetarëve myslimanë) të cilët luanin një rol madhor në mbrojtjen e Sheriatit dhe rrjedhimisht edhe të lirive të individit të garantuara nga Sheriati.^[52] Rrjedhimisht, dijetarët myslimanë kanë kufizuar në mënyrë të qëllimshme autoritetin e qeverisë në sferën fetare dhe gjyqësore. Për shembull, në formulimin që i kanë bërë principeve të jurisprudencës (*usul el-fikh*), dijetarët myslimanë vështirë se i kanë njohur ndonjë autoriteti qeverisës të drejtën për të nxjerrë ligje. Kjo sferë e rëndësishme e qeverisjes merrej përsipër nga vetë juristët, ata interpretonin dhe përcaktonin ligjin. Githashtu, edhe juristët që ermëroheshin nga qeveria, në zbatimin e ligjit ndiqnin opinionin e juristëve. Kështu që, nuk është për tu habitur për faktin se manualet juridike dhe kodet ligjore të Sheriatit në territoret myslimane janë krijuar jo nga organizimi dhe asambltë, por nga juristët individual, të tillë si Imam Maliku, Shafiu, Ebu Hanifja dhe Ibn Hanbeli.^[53]

Autoriteti ligjor i *usul el-fikh*-ut, i cili përcakton burimet dhe metodologjinë e ligjit, përveç Kuranit dhe Sunetit ka njohur edhe një sërë provash të tjera si arsyetimi i pavarur i juristëve (*ixhtihad*) dhe mendimin konsensual (*ixhma*). Është domethënës fakti se asnjë prej këtyre doktrinave nuk njih apo përcakton një rol specifik për qeverinë në formulimin dhe zhvillimin e ligjit. *Ixhtihad*-i mund të ushtrohet nga çdo shkollë (*alim*) kompetent që është i aftë të deduktoj një normë të re të ligjit nga materialet burimore të Sheriatit si përgjigje ndaj një problemi të ri. Duke vepruar kështu, juristi vepron në një kapacitet privat (pra jo zyrtar) dhe zbulimet e tij, në formën e *ixhtihad*-it, nuk kanë nevojë të aprovohen nga autoritetet qeverisëse. Kjo vlen edhe për *ixhma*-në (konsensusin e dijetarëve) e cila sipas rendit të autoritetit është një provë detyruese dhe një burim i ligjit menjëherë pas Kuranit dhe Sunetit dhe konsiston në marrëveshjen unanime të shkollarëve (*ulema*) kompetentë të bashkësisë mbi një normë specifike. Pasi konsensusi të jetë arrirë, (vendimi i marrë) bëhet një normë detyruese e Sheriatit e cila mund të zbatohet nga qeveria dhe gjykatat. Sërish, në arritjen e një konsensusi të këtij lloji, *ulema*-të nuk janë të detyruar që të bashkëpunojnë me qeverinë. Në këtë mënyrë, teoria ligjore e *ixhtihad*-it dhe *ixhma*-së është veçanërisht e pavëmendshme për pjesëmarrjen e qeverisë në çështjet legjislative të bashkësisë. Kjo mund të shpjegoj pjesërisht përse ligji islam është karakterizuar shpesh, ndonëse në mënyrë disi të pasaktë, si një “ligj juristësh”, i cili është formuluar kryesisht nga individë privat, larg nga ndërhyrja apo përfshirja e qeverisë.^[54] Kështu që, sipas një teorie ligjore, autoriteti legjislativ i qeverisë është i kufizuar dhe i lidhur nga *ixhtihad*-i dhe konsensusi i dijetarëve (*ulema*). Ndërsa *ulema*-të e kanë për detyrë që ti binden qeverisë së ligjshme, njësoj si edhe qytetarët e tjerë, qeveria, nga ana e saj, është e shtrënguar nga vendimet e *ixhma*-së (konsensusit të dijetarëve).

VII. Marrja në konsideratë e interesit publik (*maslahah*)

Një nga objektivat themelor të qeverisjes, qoftë myslimane ose jo, është realizimi i interesit publik. Kjo është domethënia e maksimës ligjore islame e cila deklaron se “Autoriteti i kryetarit të shtetit për sa i përket çështjeve të qytetarëve është i lidhur me marrjen në konsideratë të *maslaha*-së (interesit të përgjithshëm)”^[55] Doktrina e *maslaha*-s autorizon qeverinë që të marrë masat e duhura, përfshi edhe nxjerrjen e ligjeve, për të arrirë mirëqenien e qytetarëve të saj. Pavarësisht nga fleksibiliteti që ofron kjo doktrinë, e marrë në kompleks fuqia e saj është e kufizuar nga një grup principesh ndaj të cilave duhet të konfirmohet identifikimi i saktë i interesit publik.^[56] Ndërsa shteti shekullar, në kapacitetin e tij

sovrän, ka fuqinë që ta përcaktoj interesin publik duke iu adresuar opinionit publik dhe rendit të tij të prioriteteve, *maslaha*-ja në ligjin islam nuk është e përcaktuar nga vullneti i lirë as i autoritetit politik dhe as i opinionit të masave.

Siç e kemi analizuar në një kapitull të mëparshëm të këtij libri, teoria e *maslaha*-s (interesi të përgjithshëm) identifikon tre kategori të dobive/interesi, d.m.th. dobitë/interesi e pranuar (*maslahah mu'taberah*), dobitë/interesi e diskretituara (*maslahah mulgha*) dhe dobitë/interesi e pakufizuara (*maslahah murseleh*). Dy të parat bazohen tek autoriteti tekstual i Kuranit dhe Sunetit dhe përgjithësisht rregullohen nga normat e përcaktuara të Sheriatit. Pesë qëllimet/vlerat e Sheriatit, d.m.th. ruajtja e jetës, besimit, intelektit, pasardhësve dhe pasurisë kryesojnë interesat e pranuar të cilat mbrohen nga Sheriati dhe duhen mbrojtur medoemos. Dobitë e diskretituara janë ato që Sheriati i ka ndaluar dhe asnjë veprim legjislativ apo gjyqësor nuk mund ti miratoj ose mbroj ato. Anjë aprovim i opinionit publik ose mbështetje qeveritare nuk mund të miratoj/sanksionoj kamatën (*riba*) apo ta transferoj atë nga kategoria e të ndaluarës në atë të interesit të përgjithshëm të pranuar. Ngjashëm, shenjtëria e pesë dobive/interesave themelore dhe zotimi i qeverisë për ti mbrojtur ato nuk ndryshon për shkak të ndryshimeve në politikat e qeverisë apo diktateve të opinionit publik. Interesi publik i pakufizuar (*maslahah murseleh*) qëndron midis dy kategorive të para, duke qenë se ai as nuk është përkrahur dhe as nuk është ndaluar nga Sheriati. Në këtë fushë, qeveria islame gëzon një liri të madhe për të ndërmarrë iniciativa politikëbërëse, të paraqes ligje, të adaptoj masa të caktuara në përpjekjen për të realizuar interesin publik sipas diskrecionit të saj. Por, njëkohësisht kjo kategori e tretë është më e diskutueshme nga tre tipet e *maslaha*-s, duke qenë se ajo i ka dhënë jetë një diferencë të gjerë opinionet midis dijetarëve myslimanë (*ulema*). Çështja themelore që qëndron në qendër të polemikave rreth *maslahah mursele*-s është se në sistemin islam të qeverisjes nuk ka vend për liri të pakufizuar veprimi dhe pushtet të papërcaktuar. Kundërshtarët e *maslahah murseleh* (interesi të pakufizuar), d.m.th. dhahiritë, disa prej shafiive, si el-Amidi dhe juristi maliki, Ibn el-Haxhib, janë të mendimit se tema e *maslaha*-s (interesi të përgjithshëm) rregullohet nga Sheriati dhe nuk ka asnjë *maslaha* jashtë Sheriatit. Është detyrë e qartë e shtetit islam që të aplikoj Sheriatin dhe kur kjo realizohet atëherë së bashku me të realizohet automatikisht edhe *mesalih* (interesi i përgjithshëm). Ato mbështesin pikëpamjen se interesat e përgjithshme gjenden të gjitha në tekstet burimore (*nusus*). Kur Sheriati nuk flet rreth diçkaje, ka shumë të ngjarë që *maslaha*-ja në fjalë të mos jetë asgjë më shumë se sa një *maslaha* iluzore (*maslahah uehmijeh*), gjë e cila nuk ofron asnjë themel për legjisllacion.^[57] Sipas kësaj pikëpamjeje, qeveria duhet në çdo rast të udhëhiqet nga interesat (*mesalih*) e miratuara rreth të cilave Sheriati ka siguruar direktiva të përgjithshme dhe specifike. Po ashtu, qeveria duhet të shmang që ti atribuoj vetes autoritet të pakufizuar në emër të *maslaha*-s. Ebu Zehra shkruan se kufiri ndarës midis qeverisë që vepron nën sundimin e ligjit dhe qeverisë arbitrare është se në rastin e parë qeverisja (hukmi) është në harmoni me Sheriatin ndërsa në rastin e dytë ajo motivohet nga epshi (*haua*) dhe arbitrariteti. Kur gjykimi (*hukm*) ndjek *maslaha*-n (interesi/dobinë) e mirëfilltë të sanksionuar nga Sheriati, atëherë gjykimi i përfutur është një gjykim sheriatik (*hukm Shar'i*) i cili duhet ndjekur doemos. Ebu Zehra shton se kriteri kryesor për të dalluar *maslaha*-n e mirëfilltë nga dëshira arbitrare (*haua*) janë libri i Zotit, Suneti i Profetit të Tij dhe precedentët e kalifëve të drejtudhëzuar.^[58] Kështu që, përcaktimi i *maslahah museleh* (interesi/dobisë të pakufizuar) i nënshtrohet autoritetit tekstual të ligjit dhe nuk mund ti lihet në dorë thjesht diktateve kompetencave diskrecionare të gjyqtarit. Sepse, siç ka treguar dhe historia, shpesh *maslaha*-ja i është nënshtrohet tekave personale të sunduesve dhe paragjyqimeve partiakee shpesh është nxitur nën justifikimin e *maslaha*-s^[59].

VIII. Vënia e taksave

Sherati i jep të drejtë taksapaguesit që të ketë mbrojtjen dhe asistencën e qeverisë në përdorimin dhe zhvillimin e ligjshëm të pasurisë së tij dhe që fitimet prej taksave të përdoren për të ndihmuar të varfrit dhe ata që janë në nevojë. Sipas tekstit kuranor: “Merr nga pasuria e tyre lëmoshë me të cilën t’i pastrosh ata” (9:103); si edhe “Në pasuritë e tyre ka pasur pjesë për lypësit dhe nevojtarët” (51:19).

Juristët e të gjitha shkollave kanë qenë të mendimit se shteti, duke pasur parasysh interesin e gjerë të bashkësisë, gëzon të drejtën të vendos taksë veçmas nga zekati, me kusht që ato të mos tejkalojnë limitet e moderimit.^[60] Në lidhje me vënien e taksave, sheriatit i kufizon autoritetet qeveritare në së paku katër mënyra. Së pari, në lidhje me takstat, Sheriatit ka vënë si kusht principin e përgjithshëm të barazisë (equity) dhe drejtësisë, në kuptimin që taksë duhet të jetë në përpjestim me aftësinë financiare të taksapaguesit dhe duhet të aplikohet në mënyrë të barabartë ndaj të gjithëve pa asnjë dallim. Vetëm një sistem i drejtë dhe i butë taksimi konsiderohet në harmoni me Sheriatin. Një sistem despotik i cili i ngarkon me barrë të papërballueshme taksapaguesit është dënuar unanimisht nga dijetarët myslimanë.^[61] Së dyti, limitet kuantitative të taksimit duhet të synojnë në minimumin e asaj që konsiderohet si e domosdoshme. Në themel, fuqia për të vendosur taksë e ka origjinën në nevojën për të mbrojtur interesin publik dhe parimi i përgjithshëm në lidhje me to është se ato duhet të jenë të kufizuara vetëm në atë që konsiderohet thelbësore^[62]. Së treti, shteti duhet të dekretoj një legjislacion të qartë për të përcaktuar shumën e detyrimeve të taksapaguesve, kohën dhe metodën e pagesës së saj. Së katërti, ndërkohë që përcaktohet natyra dhe shuma e taksës dhe metoda e mbledhjes së saj, i duhet kushtuar konsideratë më e lartë mirëqenies së taksapaguesit. Metodatat e drejta të mbledhjes së taksave dhe marrja në konsideratë e rrethanave të taksapaguesit janë disa prej pikave të politikëbërjes që janë të mirënjohura nga precedenti i kalifëve të drejtë.

Ligji e kufizon më tej fuqinë e shtetit në vënien periodike të taksave, duke qenë se ai duhet të zbatoj limitin kohor të një viti kalendarik, e cila është koha e kërkuar përgjithësisht nga prodhimet për tu korrur. Ngjashëm, Suneti vendos njëfarë tarife për llojet e ndryshme të taksave mbi pasurinë, bagëtinë etj., sipas së cilës të ardhurat ose fitimet nën shumën e përcaktuar për çdo kategori nuk preken nga taksat.^[63] Ebu Jusufi dhe el-Mauardi janë të mendimit se një sistem i drejtë taksimi dërgon në rritjen e të ardhurave të shtetit dhe sjell dobi për të gjithë bashkësinë. Kështu që, taksë nuk duhet të jetë shumë e tepruar sa që ti heq taksapaguesit mjetet e nevojshme për jetesë.^[64]

1. Pasuria private

Çdo qytetar – burrë, grua, mysliman dhe jomysliman – gëzon të drejtën, nën Sheriatin, për pasuri, pronësi, zotërim dhe transferim të pasurisë. Kjo e drejtë duhet respektuar dhe ruajtur nga qytetarët e tjerë dhe shteti. Sheriatit njihet tre lloje pasurish, d.m.th. pasurinë private, pasurinë publike që i përket bashkësisë në tërësi, si p.sh. uji dhe burimet minerale dhe pasurinë shtetërore, si p.sh. të ardhurat nga taksat dhe plaçka e luftës. Ligji parashikon direktiva mbi mbrojtjen dhe përdorimin e duhur të çdo kategorie. Për sa i përket pasurisë private, as shteti dhe as individit nuk gëzon të drejtën të ndërhyrë apo të konfiskoj pasurinë e një qytetari për asnjë arsye që nuk njihet nga ligji.^[65] Sheriatit njihet disa rrethana ku lejohet transferim i vlefshëm i pasurisë, siç është rasti i shitjes, dhurimit, trashëgimit etj. – këto raste nuk përfshijnë marrjen në konsideratë të interesit publik ose *maslaha*-n. Prandaj, shteti as nuk mund të ndërhyjë dhe as nuk mund të konfiskoj pasurinë private në emër të interesit publik.

Arsyeja për këtë është fakti që ruajtja e pasurisë private është një nga pesë vlerat themelore të Sheriatit dhe një nga *mesalih* të pranuar, i cili ka prioritet ndaj kategorive të tjerë më të ulta. Mjetet e ligjshme për blerjen dhe transferimin e pronës, të cilat janë miratuar nga Sheriati, aplikohen në mënyrë të barabartë për të gjithë, këtu nuk bën përjashtim as shteti.[66] Kurani i ndalon qartësisht besimtarët nga cenimi i pronave të njëri-tjetrit “në mënyrë të palejueshme, përveç rastit kur ajo është tregti me pëlqim të dyanshëm” (4:29). Në lidhje me këtë ekziston edhe një hadith profetik[67], po ashtu në një tjetër hadith thuhet: “Pasuria, jeta dhe nderi i një myslimani është i ndaluar (haram) për myslimanët e tjerë.”[68]

Direktivat e përgjithshme të Kuranit dhe Sunetit rreth shenjtërisë së pronës private janë mbështetur nga normat e detajuara të *fikh*-ut (jurisprudencës islame), të cilat specifikojnë përdorimin e duhur të së drejtës së pronës dhe të limiteve brenda të cilave duhet vepruar në mënyrë që të përmbushen interesat dhe objektivat shoqërore. Nëse qeveria ose një individ i tejkalon këto limite dhe shkel të drejtën e pronarit, atëherë ky i fundit mund të ndër marr veprime ligjore dhe të kërkoj drejtësi në gjykatë. Nëse do të flasim në mënyrë të përgjithshme, shkelësi është i detyruar t’ia kthej pronën mbrapsht ose të kompesoj çdo humbje që mund që mund të jetë shkaktuar nga veprimi i tij. E vetmja mënyrë përmes së cilës shteti mund të marrë zotërimin e një prone private për përdorim publik është përmes blerjes, duke e paguar pronën e pronarit me çmimin e tregut.[69]

1. Të drejtat private dhe ato publike

Kufizime të mëtejshme mbi pushtetin qeverisës nën ligjin islam hasen edhe në rastin e të drejtave publike dhe ato private, të cilat janë parashtruar në dispozitat e qarta të Kuranit dhe Sunetit. Shteti ka të drejtën themelore për ti mbrojtur ato dhe ka autoritet të kufizuar për të ndërhyrë në skemën e përgjithshme të të drejtave që Sheriati ka përcaktuar. Rrjedhimisht, juristët kanë bërë një dallim midis dy kategorive të drejtash, d.m.th. të Drejtat e Zotit (Hak Allah) dhe të Drejtat e njerëzve (Hak el-Abd). Të parat pasqyrojnë bashkësinë ose të drejtën publike, ndërsa të dytat të drejtën personale ose private. Ekzistojnë gjithashtu disa të drejta që mund të përfshihen tek të dyja kategoritë njëherazi. Në këtë rast, juristët kanë përcaktuar mbizotërimin ose jo të një prej këtyre të drejtave në secilën kategori. Qëllimi kryesor i këtij dallimi është lehtësimi i administrimit të drejtësisë në secilën fushë sipas grumbullit relevant të prioriteteve.[70] E drejta e Allahut (Hak Allah) është një e drejtë kolektive që i perket bashkësisë si një e tërë dhe nuk është privilegj i askujt në veçanti. Ajo duhet përmbushur doemos dhe kryetari i shtetit, si përfaqësues i bashkësisë, ka për detyrë të interesohet për përmbushjen e duhur të saj. Gjithsesi, pavarësisht përjashtimeve të vogla, askush, madje as kryetari i shtetit, apo prokurori i përgjithshëm, nuk ka të drejtë që të mos marrë parasysh ose të falë të drejtën e Zotit në emër të bashkësisë. Ngjashëm, shteti nuk ka autoritet të pranoj ndërmjetësim ose të bëj pazar në lidhje me *Hak Allah* (të drejtën e Zotit) me asnjë parter, cilido qoftë ai. Çdo individ gëzon të drejtën të kërkoj përmbushjen e të drejtës së Zotit dhe të raportoj çdo thyerje ose shkelje të saj tek autoritetet përkatëse.[71] Për shembull, në çështjet që kanë të bëjnë me devocionin, namazi dhe agjërimi gjatë Ramazanit bie nën kategorinë e të drejtave të Zotit (Hak Allah). Në të njëjtën kategori futen edhe pagimi i lëmoshës dhe taksave, që i përkasin sferës së ligjit publik; si edhe ato vepra që i përkasin sferës së ligjit penal, si p.sh. garantimi i sigurisë në rrugëkalimet kryesore publike, zbatimi i ndëshkimeve të parashkruara (*hudud*) si edhe kryerja e shlyerjeve (kefaret) të ndryshme, të gjitha këto bien nën kategorinë e të drejtave të Zotit. Këto dallohet nga të drejtat private, të tilla si e drejta për shpagim të drejtë (*kisas*), e drejta e pronarit për pronën e tij, e drejta e kreditorit mbi borxhliun, e drejta

e shitësit për çmimin e rënë dakord, e drejta e trashëgimitarit të ligjshëm për trashëgiminë etj., të gjitha këto vepra bien nën kategorinë e të drejtave të njerëzve (hak el-abd). Vetëm bartësi i ligjshëm i këtyre të drejtave ka privilegjin të falë, të heq dorë ose të refuzoj të drejtën e tij private. As kryetari i shtetit dhe as ndonjë prej zyrtarëve të tij, apo gjyqtarëve, nuk ka autoritetin për të hequr dorë prej tyre; apo të miratoj ndonjë përshtatje të tyre, qoftë rritje ose zvogëlim, në përmbushjen e të drejtave private. Çdo transaksion civil, masë apo sentencë që ka të bëjë me të drejtat private duhet të autorizohet nga bartësi i ligjshëm ose përfaqësuesi i tij.^[72] Ndërsa në rastet kur shkelet e drejta e Zotit, kryetari i shtetit dhe gjykatësi gëzon një pushtet të kufizuar për të pranuar pendimin apo apologjinë nga shkelësi i ligjit, para se të filloj procesi ligjor i ndjekjes penale dhe i caktimi të fajësisë, në rastin kur shkelen të drejtat që i përkasin njerëzve autoritetet qeveritare kanë pak liri veprimi në dispozicion. Në mënyrë të ngjashme, gjykatësi gëzon një farë kompetence diskrecionare për të urdhëruar ndëshkim ta'zir në rastet e dyshimeve marginale në vërtetimin e krimeve që përfshinë shkeljen e të drejtave të Zotit. Po ashtu, gjykatësi mund të marrë parasysh rrethanat lehtësuese në varësi të rastit të paraqitur. Asnjë kompetencë diskrecionare i tillë nuk është i disponueshëm për gjykatat dhe agjencitë qeveritare në rast të shkeljes së të drejtave private. Asnjë ndryshim diskrecionar nuk mund të autorizohet në përmbushjen e të drejtave private pa marrë paraprakisht leje nga the bartësi i ligjshëm i këtyre të drejtave. Megjithatë, qëndrimi është i ndryshëm në rastin e të drejtave publike ku leja e individit ose ajo e palëve të interesuara është përgjithësisht pak e rëndësishme. Përshembull, zbatimi i ndëshkimit të parashkuar për vjedhjen është një e drejtë e Zotit dhe gjykata ka për detyrë ta zbatoj atë, pasi të jenë ofruar provat e mjaftueshme, edhe në rastin nëse viktimat e vjedhjes e falin hajdutin. Në këtë rast, elementi i miratimit nuk duhet të ndërhyjë me të drejtën e bashkësisë për të ndëshkuar shkelësin e ligjit.^[73] Së fundmi, në rastin e një përplasjeje midis të drejtave private dhe atyre publike, ajo private merr prioritet mbi atë publike. Për shembull, nëse një person vdes duke lënë prapa borxhe të cilat do ta shteronin të gjithë pasurinë e tij dhe ai po ashtu ka edhe zekat papaguar, së pari duhet shlyer borxhi, sepse e drejta e njeriut ka prioritet mbi të drejtën e Zotit.^[74]

Përmbyllje

Ndërkohë që Sheriati vendos limite për të parandaluar abuzimin e pushtetit nga autoritetet qeverisëse, nga ana tjetër ai pranon nevojën për fleksibilitet dhe lejon kompetencë diskrecionare për të plotësuar kërkesat që mund të shfaqen në situata të paparashikuara. Asnjë ligj nuk mund të parashikoj të gjitha rastet në terma specifik dhe qeveria duhet të jetë e aftë ti përgjigjet në mënyrë të përshtatshme situatave për të cilat nuk është dhënë asnjë direktivë në tekst, e përsëri ajo ka nevoj për përgjigje urgjente efektive. Ky fleksibilitet gjenden në doktrinën juridike të el-sijaseh el-shar'ijeh, ose politikat e Sheriatit, të cilat i mundësojnë qeverisë që të ndërmarrë të gjitha masat diskrecionare të cilat ajo i sheh si në interes të një qeverie të mirë dhe në harmoni me objektivat e përgjithshme të Sheriatit (mekasid el-sheriah). Objektivat e Sheriatit mund të përmbledhen në tre tema kryesore, d.m.th. edukimi i individit (*tehdhib el-fard*), vendosja e drejtësisë (*ikamet el-adl*) dhe realizimi i interesit publik (*tehkik mesalih el-nas*). Këto kategori duhen të udhëheqin në çdo kohë politikën qeverisëse dhe ato zotërojnë autoritet më të madh se sa bindja literale ndaj detajit ligjor, veçanërisht kur gjasat janë që një veprim i tillë të pengojë objektivat më të gjera të ligjit.^[75] Nëse ekziston një konflikt i tillë, kryetari i shtetit dhe gjykatësi janë të autorizuar, nën politikat e Sheriatit (sijaseh el-sheriah), të ndërmarrin masa diskrecionare në ndjekje të objektivave të përgjithshëm të ligjit, madje edhe nëse do ti duhet të

pezullojnë një normë specifike.[76] Dijetarët myslimanë (*ulema*) kanë ardhur në përfundimin se nëse shfaqet në situatë ku zbatimin i një urdhërese ligjore (*nass*) ka gjasa që të dërgoj në luftë civile ose rebelim (*fitne*), atëherë *nass*-i duhet pezulluar në mënyrë që të ndalohet *fitne*-ja.[77] Precedentët e kalifëve të drejtudhëzuar, veçanërisht ai i Umer Ibn Hatabit, janë informues rreth qëndrimit dhe iniciativës që kryetari i shtetit mund të ushtroj në ndjekje të mirëqenies së njerëzve dhe të përmbushjes së nevojave të tyre legjitime. Në një masë të madhe, është falë shpirtit me iniciativë dhe reformave guximtare, që Umeri ka lënë një impakt të madh në karakterin dhe zhvillimin e Sheriatit.[78] Në formulimet e tyre juridike, dijetarët myslimanë (*ulema*) janë përpjekur ta minimizojnë kompetencat diskrecionare të shtetit islam. Ndoshta kjo ka ardhur si rezultat i gjendjes së vazhdueshme jonormale të historisë së qeverisjes dhe të dështimit të saj për të integruar aspektet këshillimore dhe demokratike të teorisë konstitucionale islame. Si rrjedhojë, dijetarët myslimanë kanë ngurruar për të pranuar autoritetin qeveritar në legjislacion. Pra, teoria konstitucionale ka qenë ndikuar nga peripecitë e një modeli deri në një farë mase të realizueshëm ndërmjet qeverisë dhe dijetarëve myslimanë (*ulema*). Kjo çështje nuk ka të bëjë thjesht me një shqetësim historik, por ajo ka vazhduar dhe vazhdon që ti japë jetë mosbesimit dhe reagimit të tepruar nga të dyja palët. Kushtetutat myslimane të ditëve të sotme pothuajse nuk përmbajnë qoftë edhe një aludim të vetëm për *ulama*-të, opinionet juridike (*ixhtihad*) dhe konsensusin (*ixhma*) e tyre. Nga ana tjetër edhe vetë *ulema*-të nuk e kanë marrë parasysh qeverinë në formulimin e tyre të doktrinave juridike.[79] Ky model i marrëdhënies është veçanërisht i palumtur dhe vështirë se mund të konsiderohet në harmoni me shpirtin e vëllazërisë dhe të bashkëpunimit në vepra të mira. Megjithatë doktrinat juridike imponojnë një sërë limitesh mbi fuqitë qeverisëse, kjo nuk është përthyer në formula të realizueshme. Qeverisja e limituar, që ka pasur parasysh Sheriati, është qartësisht jofunksionale në shumicën e shoqërive bashkëkohore myslimane. Ndoshta, e njëjta mund të thuhet se vlen edhe për disa kushtetuta moderne, të stilit perëndimor, të përvetësuar me ngut nga vendet myslimane, të cilat paçka aspektit të tyre të dukshëm demokratik nuk janë përpjekur të përputhen me trashëgiminë islame dhe kulturën e shoqërive të tyre.

Nëse në skicimin e së ardhmes do të marrim parasysh mësimet e historisë, atëherë mesazhi duket se do të jetë i qartë – një qeveri vështirë se mund ti arrijë synimet e saj të deklaruara në mungesë të një konsensusi të realizueshëm dhe të përfshirjes të të gjitha pjesëve të shoqërisë në politikat dhe vendimet e qeverisë. Po ashtu, për të ardhmen e qeverisjes në shoqëritë myslimane është e rëndësishme që të mos këputen lidhjet me trashëgiminë. Një hedhje e plotë pas shpine e trashëgimisë, si shfaqet në përvetësimin e modeleve konstitucionale perëndimore, është dëshmuar e pakënaqshme.[80] Duke pasur parasysh fuqinë e ndjenjave fetare midis myslimanëve dhe dëshirës, nga ana e tyre, për të balancë të shëndetshme vazhdimësie dhe ndryshimi në jetët e tyre, zgjedhja duket se duhet të jetë në favor të një sistemi qeverisës që është i zotuar ndaj vlerave të Islamit. Një qeverisje nën sundimin e ligjit e cila do të funksionoj brenda limiteteve të autoritetit të saj dhe në të njëjtën kohë të tregoj gatishmëri për ta bërë Sheriatin një forcë të gjallë në shoqëri. Parimet e Sheriatit, në disa sfera të tilla si të drejtat dhe liritë e individit, duhet të zhvillohen në mënyrë që të reflektojnë nevojat dhe aspiratat legjitime të njerëzve në bashkësitë e tyre përkatëse. Kjo mund të nxitet përmes instrumentit të *ixhtihad*-it[81] në kuptimin më të gjerë, i cili do të përpiqet ta sjellë Sheriatin më afër me realitetin e përditshëm në jetës bashkëkohore.

Përktheu: Rezart Beka

- [1] Një version i rishikuar i këtij artikulli është publikuar në “Islamic Studies 28 (1989), f. 323-353.
- [2] H. A. R. Gibb, “Constitutional Organization”, në eds. M. Khadduri dhe H. J. Liebesny, “Law in the Middle East” (Washington D.C.: the Middle East Institute, 1955), f. 14.
- [3] E. I. J. Rosenthal, “Political Thought in Medieval Islam” (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), f. 226.
- [4] Shih, p.sh., Kuranin 5:44; 6:57 dhe 72; 9:40 dhe 33:66.
- [5] Muhamed ibn Ali el-Sheukani, “Irshad el-Fuhul min Tahkik el-Hak ila Ilm el-Usul”, (Kajro: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1937), f. 8; Mahmud Abdulmexhid el-Khalidi, “Kauaid Nidham el-Hukm fi el-Islam” (Kuvajt: Dar el-Buhuth, 1400/1980), f. 34; Muhamed Faruk el-Nabhan, “Nidham el-Hukm fi el-Islam” (Kuvajt: Metba’at Xhema’at el-Kuvajt, 1974), f. 166.
- [6] Krahaso, Mustafa Ebu Zejd Fehmi, “El-Nadharijeh el-Ammah li el-Deuleh fi el-Dimokratijeh el-Gharbijeh ue el-Dimokratijeh el-Marksijeh ue el-Islam” (Aleksandri: Mensha’at el-Me’arif, 1985), f. 312.
- [7] Krahaso, Abdulvehab Khallaf, “El-Sijaseh el-Sherijah”, 2nd. Ed. (Bejrut: Mu’assiseh el-Risaleh, 1404/1984), f. 59-63.
- [8] Për detaje të mëtejshme shih M. H. Kamali, “Principles of Islamic Jurisprudence” (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1989), f. 220-27; Abdullah Abdulghani El-Basjuni, “Nadharijeh el-Deuleh fi el-Islam” (Bejrut: El-Dar el-Xhami’ijeh, 1986), f. 60-63.
- [9] Ibn Maxheh, “Sunen: K. el-Fitn, B. el-Sauad el-Adham”, hadith nr. 1.
- [10] Muhamed Jusuf Musa, “Nidham el-Hukm fi el-Islam” (Kajro: Ma’had el-Dirasat el-Arabijeh, 1962), f. 125. Ky këndvështrim përkrahet edhe nga Ali Abdurazik, “El-Islam ue Usul el-Hukm” (Kajro: Matba’ah Misr: 1343/1925), f. 9 e më poshtë.
- [11] Muhamed Kamil Lejlal, “El-Nudhum el-Sijasijeh” (Kajro: Dar el-Fikr el-Arabi, 1963), f. 434; Abdulkerim Zejdan, “El-Fard ue el-Deuleh fi el-Shari’ah el-Islamijeh (Gray (Indian): International Islamic Federation of Student Organizations, 1970), f. 25.
- [12] Zejdan, “El-Fard”, f. 28.
- [13] N. J. D. Anderson dhe N. J. Coulson, “The Muslim Ruler and Contractual Obligation”, New York University Law Journal 33 (1958), f. 929.
- [14] Hasan Turabi, “Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam”, “The American Journal of Islamic Social Sciences”, vol. 4, nr. 1 (1987), f. 3.

- [15] Seyyed Hossein Nasr, "Islamic Life and Thought" (London: G. Allen & Unwin, 1981), f. 21.
- [16] Khallaf, "El-Sijaseh", f. 61; Dija el-Din el-Ris, "El-Nadharijeh el-Sijasijeh el-Islamijeh", botimi i pestë (Kajro: Dar el-Mearif, 1969), f. 293.
- [17] Sadi Ebu Habib, "Diraseh fi Minhaxh el-Islam el-Sijasi" (Bejrut: Muasesat el-Risaleh, 1406h/1985), f. 88.
- [18] Fathi Uthman, "El-Fikr el-Kanuni el-Islami" (Kajro: Metbea Mukhymar, n.d.), f. 119
- [19] Bakir Sherif el-Kurashi, "Nidham el-Hukm ue el-Idareh fi el-Islam" (Naxhaf: Metba'at el-Edeb, 1327h/1959), f. 14.
- [20] Ebu el-Hasan el-Mauardi, "Kitab el-Ahkam el-Sultanijeh" (Kajro: Metba'at el-Sa'adeh, 1327h/1959), f. 14.
- [21] Lejla, "El-Nudhum el-Sijasijeh", f. 433 e më tej.
- [22] Krahaso, Ebu Habib, "Diraseh", f. 90.
- [23] Ibid. f. 750.
- [24] Ibn Kajim el-Xhezujeh, "El-Turuk el-Hukmijeh fi el-Sijaseh el-Sheriah" (Kajro: Mu'asisat el-Arabijeh fi el-Tabeah, 1386h/1961), f. 16.
- [25] Sejid Kutub, "Fi Dhilal el-Kuran", botim i pestë (Bejrut: Dar el-Shuruk, 1397h/1977), II, f. 689.
- [26] Sulejman Muhamed el-Tamaui, "El-Sultat el-Thelath fi el-Dasatir el-Arabijeh ue fi el-Fikr el-Sijasi el-Islami", botimi i dytë (Kajro: Dar el-Fikr el-Arabi, 1973), f. 478.
- [27] El-Mauardi, "Kitab el-Ahkam", f. 64.
- [28] Muhamed Taki el-Din el-Nabhani, "Mukadimat el-Dustur" (Bejrut: 1964), f. 206.
- [29] Faruk Hasan, "The Concept of State and Law in Islam" (New York: University Press of America, 1981), f. 48.
- [30] Mahmud Abdulmexhid el-Khalidi, "Kauaid Nidham el-Hukm fi el-Islam" (Kuvajt: Dar el-Buhuth, 1400h/1980), f. 211.
- [31] Muhamed el-Sadik Afifi, "El-Muxhtemea el-Islami ue Usul el-Hukm", (Kajro: Dar el-l'tisam, 1400h/1980), f. 93; Mustafa Sibai, "Ishtirakijat el-Islam", botimi i dytë, (Damask: Dar el-Kaumijeh li el-Tabeah ue el-Neshr, 1379h/1960), f. 50.
- [32] Zafir el-Kasimi, "Nidham el-Hukm fi el-Sheriah ue el-Tarikh", botimi i dytë (Bejrut: Dar el-Nefais, 1977), f. 101.
- [33] Muslim, "Sahih: kitab el-Iman, Bejan keunihi el-nehji an el-munker min el-iman, Hadith nr. 78.

[34] Për detaje të mëtejshme shih, Ebu Hamid Muhamed el-Ghazali, "Ihja Ulum el-Din", botimi i dytë (Bejrut: Dar el-Fikr, 1400h/1980), vëll. V, f. 183.

[35] Pika për të cilat protestoi Umeri ishte kjo: Nëse një anëtar i fisit të kurejshëve shkon tek Muhamedi pa lejen e (kujdestarit) të tij ai duhet kthyer mbrapsht. Por nëse një anëtar i kurejshëve, nga rradhët e Muhamedit, shkon tek fisi i tij, ata nuk janë të obliguar që t'ia kthejnë atë Muhamedit. Bisedimi midis Umerit dhe Profetit raportohet se ka qenë si më poshtë: A nuk je ti i Dërguari i Zotit? "Unë jam", iu përgjigj Profeti. "A nuk jemi ne myslimanë?", "Po jemi", iu përgjigj Profeti. "A nuk janë ata që i shoqërojnë ortak në hyjni Zotit?", "Po", iu përgjigj Profeti. "Atëherë përse jemi duke u fyer në besimin tonë?". Profeti tha: "Unë jam shërbëtori dhe i dërguari I Zotit, Unë nuk do të tregohem mosbindës ndaj Tij dhe ai nuk do të më lërë të jem humbësi" Ebu Muhamed Abdulmalik ibn Hisham, "El-Sira el-Nebeuijeh", (Kajro: Mektebeh el-Kulijeh el-Ezherijeh", 1392/1972), vëll. III, 331.

[36] Ibn Maxheh, "Sunen"; Kitab el-fitan, Bab: el-amr bi el-ma'ruf ue nehji an el-munder, Hadith nr. 4011.

[37] Ibn Hisham, "Sirah", vëll. IV, f. 262; Ebu Habib, "Diraseh", f. 726' El-Kasim, "Nidham el-Hukm", f. 106.

[38] Ebu Habib, "Diraseh", f. 727.

[39] Ebu Zehrah, "El-Xharimah", f. 160; El-Sibai, "Ishtirakijeh", f. 50; El-Nabhan, "Nidham el-Hukm", f. 240.

[40] Muhamed el-Khudari, "Muhaderat fi Tarik el-Umem el-Islamijeh" (Kajro: El-Babi el-Halebi, 1349h), vëll. II, f. 17-18; El-Nabhan, "Nidham el-Hukm", f. 240; Ebu Habib, "Diraseh", f. 733.

[41] Ebu Jusuf, "El-Kharaxh", f. 13.

[42] Ebu Habib, "Diraseh", f. 743.

[43] Muhamed Khidr Husejn, "Nakd Kitab el-Islam ue Usul el-Hukm" (Kajro: El-Metbaat el-Selefijeh, 1344), f. 89.

[44] Hadith i transmetuar nga Tirmidhiu në El-Tabrizi, "Mishkat", vëll. III, f. 1428, Hadith nr. 5129.

[45] Buhariu, "Sahih", Kitab "El-Xhumua", kapitulli El-Xhumuah fi el-Kuran ue el-mudun".

[46] Muhamed Ibn Xharir el-Taberi, "Tefsir el-Taberi", botimi 3, (Kajro: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1968), vëll. IV, f. 152.

[47] Ibn Tejmija, "El-Sijaseh", f. 169; shih edhe Ebu Habib, "Diraseh", f. 642, i cili ka cituar Muhamed Abduh-un, Muhamed Rashid Rida-n, Ebu Ala el-Meududin dhe Abdul Kadir Auda-n për të pohuar se shura është një obligim kuranor.

[48] Krahaso, El-Khalidi, "Kauaid", f. 55, Mohamed S. El-Aua, "The Political System of the Islamic State", (Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1980), f. 90.

- [49] Për detaje të mëtejshme shih, Kamali, "Principles of Islamic Jurisprudence", f. 132, 141, 144; Ebu Habin, "Diraseh", f. 644.
- [50] Krahaso, El-Khalidi, "Kauaid", f. 172-3; Ebu Habib, "Diraseh", f. 641 e më tej.
- [51] Hasan Turabi, "Principles of Governance", f. 6.
- [52] Nasr, "Islamic Life", f. 21.
- [53] Hasan Turabi, "The Islamic State", në L. J. Esposito, "Voices of Resurgent Islam" (New York: Oxford University Press, 1983), f. 247.
- [54] Krahaso, H. Liebesney, "Law in the Near and Middle East" (Albany: New York University Press, 1975), f. 9. Epiteti "Ligj juristësh" është i pasaktë sepse priret të të mos pranoj tiparin më themelor të ligjit Islam, d.m.th. origjinën hyjnore të tij.
- [55] Për version arab të kësaj maksime ligjore dhe për detaje të mëtejshme shih El-Sabuni, "El-Medkhal", f. 412; Muhamed Selim Medkur, "Medkhal el-Fikh el-Islami (Kajro: Dar el-Kaumijeh 1384/1967), f. 122.
- [56] Për detaje të mëtejshme shih M. H. Kamali, "Have we Neglected the Shari'ah Doctrine of Maslahah", Islamic Studies, XXVII (1988), f. 294-96.
- [57] Për detaje të mëtejshme shih, Khallaf, "Ilm Usul el-Fikh", f. 88; Ebu el-Ajnejn Badran, "Usul el-Fikh el-Islami", (Aleksandri: Mu'asiseh Shebab el-Xhamiah, 1404/1984), f. 213.
- [58] ?????
- [59] Krahaso, Muhamed Ebu Zehrah, "Usul el-Fikh" (Kajro: Dar el-Fikr el-Arabi, 1377/1953), f. 224.
- [60] Ebu Jusuf, "El-Kharaxh", f. 85.
- [61] Ibid., f. 14.
- [62] Khallaf, "El-Sijaseh", f. 108.
- [63] Për detaje të mëtejshme shih, Ibid., f. 108-111; Umar Chapra, "The Economic System of Islam" (Karachi: University of Karachi Press, 1971), f. 63.
- [64] Ebu Jusuf, :"**El-Kharazh**", f. 14, 111; El-Mauardi, "El-Ahkam", 194, 209.
- [65] Për detaje të mëtejshme shih Subhi Mahmassani, "Mukadimeh fi Ihja Ulum el-Sharijah" (Beirut: Dar el-alm li el-Malajin, 1962), f. 196 e më tej.
- [66] Sheh Muhamed Taki el-Din el-Nabhani, "Mukadimat el-Dustur", (Beirut: 1964), f. 286, 329-30; Lejlal, "El-Nudhum", f. 1127.
- [67] Kjo konfirmohet nga hadithi në të cilin pohohet se "ajo që i përket një myslimani është e ndaluar për të tjerët, përveç se me lejen e tij" (Shih Ebu Bekr Ahmed el-Bejheki, "El-Sunen el-Kubra", 10

vëllime, (Bejrut: Dar el-Fikr, n. d., III, f. 10).

[68] Ibn Maxheh, "Sunen": Kitab El-Fitn, Bab Hurmat el-Mu'min ue el mal", hadith nr. 3933.

[69] Për detaje të mëtejshme shih: Sheh Taki el-Din el-Nabhani, "Mukadimat el-Dustur", f. 330.

[70] Shih per detaje të mëtejshme Jusuf Musa, "El-Fikh el-Islami, Medkhal li dirasatihi, Nidham el-Mu'amelat fih" (Kajro: Dar el-Kutub el-hadithah, 1374/1954), f. 212.

[71] Sheltut, "El-Islam", f. 405; El-Nabhan, "Nidham el-Hukm", f. 128.

[72] Sheltut, "El-Islam" f. 406.

[73] Shihab el-Din el-Karafi, "Kitab el-Furuk" (Kajro: Isa el-Babi el_Halebi, 1344h), f. 141.

[74] Medkur, "Medkhal", f. 123.

[75] Për një rrëfim të shkurtër dhe objektiv të Sheriatit shih, Ebu Zehra, "Usul", f. 289 e më tej.

[76] Për detaje të mëtejshme shih artikullim tim "Siyasah Shari'yyah or the Policies of Islamic Governments", American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 6, (1989), f. 59-18.

[77] Për detaje të mëtejshme shih, Abdulhamid Muteueli, "Mebadi Nidham el-hukm fi el-Islam" (Alexandria: Mensha'at el-Mearif, 1974), f. 404.

[78] Për detaje të mëtejshme në lidhje me precedentin e kalifit Umer shih, S. Mahmassani, "The Philosophy of Jurisprudence in Islam", përkth. në anglisht F. Ziadeh (Leiden: Brill, 1961), f. 111 e më tej.

[79] Për detaje të mëtejshme në lidhje me modelin e marrëdhënieve midis qeverisë dhe *ulema*-ve në rastin e Afganistanit shih M. H. Kamali, "Law in Afghanistan, A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary (Leiden: Brill, 1985), f. 58, 110, 137.

[80] Për detaje të mëtejshme shih J. O. Voll, "Islam, Continuity and Change in the Modern World" (Boulder [Colorado]: Westview Press, 1982), f. 277 e më tej.

[81] Për detaje të mëtejshme rreth *ixhtihad*-it dhe rëndësisë së tij për shoqërinë modern si edhe për mënyrëse se si duhet përdorur ai në kohët modern shih Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, Reprint 1982), f. 146 e më tej.

Date Created

06/07/2019

Author

erasmusi