



Dinjiteti njerëzor në Islam

Description

Mohammad Hashim Kamali

Ky artikull eksploron çështjen e dinjitetit njerëzor përmes një leximi të Kuranit dhe haditheve (thëniet e profetit Muhamed), dy burimet autoritative më gjerësisht të pënderuara të Islamit. Ai paraqitet në katër seksione: në fillim do të kryejmë një rishikim të evidencave tekstuale rreth dinjitetit njerëzor, kjo do të ndiqet nga një rishikim i ngjashëm rreth çështjes së marrëdhënies midis Zotit dhe njerëzve, më pas do të ndërmerim një diskutim të asaj se si Kurani udhëzon dhe përshkruan mënyrën se si njerëzit duhet të kenë raporte me njëri-tjetrit ndërsa tregohen të vëmendshëm ndaj dinjitetit të njëri-tjetrit. Diskutimi vazhdon duke ekzaminuar qëndrimet juridike, të shkollave kryesore ligjore islame, rreth temës së dinjitetit njerëzor dhe mbaron me përfundimin që nënvizon efektet e këtyre direktivave mbi realitetin e jetës së myslimanëve.

Megjithatë, unë do ta filloj këtë analizë me një shënim rreth kuptimit të dinjitetit njerëzor dhe nënkuptimeve të tij në lidhje me të drejtat dhe detyrat themelore. Këto janë dy përbërësit kryesorë të drejtësisë në traditën islame, të cilët shërbejnë në mënyrë të dukshme për të siguruar një bazë më të pavarur të zotimit ndaj dinjitetit njerëzor. Të diskriminosh një person përpara ligjit dhe gjykatës vetëm për shkak të racës apo fesë komprometon natyrshëm dinjitetin njerëzor të personit. Ngjashëm, dinjiteti do të kishte pak kuptim në rastin kur një person i nënshtrohet pa asnjë shkak akteve të shtypjes dhe padrejtësisë apo kur privohet nga të pasurit e një procesi të drejtë gjyqësor.

Dinjiteti është një koncept i përbërë, i cili përfshin një shumëllojshmëri vlerash objektive si edhe vlerash të cilat, në varësi të traditave të veçanta ligjore dhe kulturore, mund të jenë relative dhe subjektive. Vlerat që përfshin dinjiteti mund të ndryshojnë me zhvillimet në shkencë dhe teknologji si edhe me lëvizshmërinë dhe ndërveprimin e njerëzve dhe kulturave. Parë nga një perspektivë ligjore, përgjithësisht dinjiteti njerëzor ka të bëjë me paprekshmërinë e individit, njohjen e një grupi të drejtash dhe obligimesh dhe garanci për një sjellje të sigurtë nga ana e të tjerëve, përfshi shoqërinë dhe shtetin.

Ai ka, gjithashtu, edhe implikime në një shkallë globale rreth asaj nëse bashkësitë dhe kulturat botërore i akordojnë dinjitet dhe paprekshmëri Tjetrit. Kurani tregon një pranim të hapur dhe të pakushtëzuar të dinjitetit për të gjithë njerëzit, pavarësisht nga besimi apo ngjyra e lëkurës. Perceptimet e jomyslimanëve rreth dinjitetit njerëzor në Islam shpesh janë të panjohura, të dykuptimta, apo të shtrembëruara, kjo ndoshta falë edhe njëfarë niveli mospajtimi të brendshëm në vetë mendimin juridik islam. Vitet e fundit, tendencat negative në marrëdhëniet midis mysliimanëve dhe jomysliimanëve janë përkeqësuar nga dhuna e vazhdueshme, militarizmi dhe zhgënjimet rreth konfliktit izraelito-palestinez, atij në Irak dhe Afganistan, Ebu Graib-it dhe Bagram-it, etj. Të gjitha këto vazhdojnë të mundojnë ndërgjegjen njerëzore dhe përbëjnë një fyerje ndaj dinjitetit njerëzor nën maskën e demokracisë dhe të ashtuquajturës “luftë kundër terrorizmit”.

1. Evidenca tekstuale rreth dinjitetit njerëzor

Pohimi kuranor më eksplicit rreth dinjitetit (*kerameh*) njerëzor gjendet në një deklaratë të përgjithshme dhe të pakushtëzuar në të cilën thuhet: “Në të vërtetë, Ne i kemi dhënë dinjitet bijve të Ademit...dhe i kemi ngritur lart mbi pjesën më të madhe të krijimit tonë”. (17:70). Tabloja e përgjithshme që del nga ky verset gjendet e përmbledhur në pohimin e bërë nga komentuesi i Kuranit, el-Alusi, sipas të cilit: “secili prej pjesëtarëve të racës njerëzore, përfshi të devotshmit apo mëkatarët, janë të pajisur me dinjitet.”^[1] Juristët dhe komentatorët e shekullit të XX kanë vërejtur se dinjiteti njerëzor nuk fitohet përmes veprave të mira; ai është një dhuratë ose hir nga Zoti dhe se dinjiteti njerëzor është një e drejtë natyrore dhe absolute i cili është i pranishëm në çdo person që nga momenti i lindjes. Dinjiteti është diçka natyrore dhe i dhënë nga Zoti, prandaj asnjë shtet nuk duhet t’i privojë njerëzit nga ai. Sa i përket çështjes nëse dinjiteti mbetet i paprekur edhe në rastin e një kriminelit, përgjigja e përgjithshme ndaj kësaj çështjeje ka qenë pohuese. I vetmi kusht i vënë është se dinjiteti i një kriminelit është pjesërisht i kompromentuar në masën që vendimi i gjykatës ose ndëshkimi i dhënë duhet zbatuar. Përtej kësaj, dinjiteti personal i të burgosurit duhet zbatuar dhe mbrojtur.^[2] Të burgosurit nuk duhet t’i nënshtrohen poshtërimit dhe as të privohen nga e drejta e tyre për gjërat jetike.

Përmendja e pajisjes së njerëzimit me një favor të veçantë hyjnor shpjegohet më tej, në vende të tjera të tekstit kuranor, ku flitet mbi manifestimin e dinjitetit njerëzor, ku, për shembull, deklarohet se pozita shpirtërore e qenieve njerëzore është më e lartë se ajo e engjëjve (7:11). Në këtë ajet, engjëjve dhe Iblisit (Satanait) i kërkohet: “Përlujuni në sexhde Ademit!” – Të gjithë iu përlulën, përveç Iblisit”. Siç rrëfëhet edhe në një ajet tjetër, Iblisi e mbrojti superioritetin e tij duke thënë: “Unë jam më i mirë se ai. Mua më ke krijuar prej zjarrit, kurse atë prej balte”. Pakënaqësia e Zotit me këtë përgjigje iu shpreh Iblisit në formë pyetjeje: “O Iblis, ç’të pengoi ty që të mos përuleshe në sexhde para atij që e kam krijuar Vetë me duart e Mia?” (38:75-76).

Tema është rimarrë sërish në një tjetër kontekst ku Zoti i deklaron qëllimin e tij, në lidhje me krijimin e njeriut, engjëjve: “Unë do të krijoj një mëkëmbës në tokë”. Teksti vazhdon duke përmendur protestën e engjëjve të cilët thanë: “Ne të madhërojmë, të lavdërojmë dhe të lartësojmë ashtu si të takon Ty, ndërsa njeriu është i prirur të shkaktoj çrregullime e të derdhë gjak në tokë.” Më pas engjëjve u thuhet nga Zoti: “Unë di atë që ju nuk dini”. Menjëherë pas kësaj hasim pohimin se “Allahu ia mësoi Ademit emrat e të gjitha gjërave...” (2:30-32), i cili duket se sugjeron faktin se dija dhe aftësia për të mësuar janë relevante për dinjitetin dhe fisnikërinë e njeriut. Një nivel intimiteti dhe afërsie me Zotin tregohet në

pohimin kuranor “Unë e krijova Ademin me duart e Mia”. Në shumicën e herëve të tjera ku përmendet krijimi i Zotit thuhet se kur Ai dëshiron diçka i thotë bëhu dhe ajo materializohet menjëherë. Afërsia e njeriut me Zotin tregohet më qartësisht në pohimin: “Unë fryva brenda tij nga Shpirti Im” (38:72).

Superioriteti shpirtëror i njerëzimit, i përmendur në ajetet e marra në shqyrtim deri më tani, plotësohet më tej duke përmendur përbërjen fizike të njeriut. Në disa ajete kuranore Zoti deklaron: “Në të vërtetë, Ne e krijuam njeriun në trajtën më të përkryer” dhe “Ai jua ka dhënë trajtat, jua ka bërë të bukura.”[3] Në një hadith raportohet se një ditë Profeti po qëndronte përpara Qabesë, vendi më i shenjtë i Islamit, dhe në një gjuhë simbolike tha: “Ti je më e kulluara dhe më me dinjitet, por pasha Atë në dorën e të cilit është jeta e Muhamedit, shenjtëria dhe nderi i një besimtar, jeta dhe pasuria e tij, janë shumë më të mëdha në sytë e Zotit”[4]

Vizioni kuranor për dinjitetin e sojit njerëzor vlen, gjithashtu, edhe për bashkësinë myslimane, të cilën Zoti e ka ngritur në një pozitë nderi (*el-izzeh*) menjëherë pas vetes dhe të Dërguarit të Tij (63:8). Kurani e emërton bashkësinë myslimane (*ymet*) si një “bashkësi të moderuar (*umet uasaten* – 2:143), e angazhuar në promovimin e së mirës dhe refuzimin e së ligës (3:110) dhe e kushtuar ndaj mbrojtjes së të vërtetës dhe drejtësisë (3:103). Me fjalët e Kuranit të Shenjtë: “Besimtarët dhe besimtares janë miq për njëri-tjetrin. Ata urdhërojnë që të bëhen vepra të mira dhe i ndalojnë të këqijat” (9:71). Kësaj i është dhënë një manifestim më konkret në hadithin e mëposhtëm: “Nëse ndonjë prej jush sheh diçka të ligë ai duhet ta ndreqë atë me dorën e tij, nëse nuk është i aftë ta bëjë një gjë të tillë, atëherë duhet ndreqë me gjuhën e tij dhe nëse nuk është i aftë të bëjë as këtë, atëherë (le ta refuzojë atë) me zemër. Por ky është besimi më i dobët.”[5] Kjo i drejtohet në mënyrë të hapur të gjithë qenieve njerëzore. Në burimet tekstuale nuk gjejmë asnjë evidencë në të cilën të pohohet se jomyslimanët nuk duhet të marrin pjesë në urdhërimin për mirë dhe ndalimin nga e keqja dhe nga korrupsioni e kalbëzimi që rrezikon individët dhe shoqëritë.[6] Në dy thënie të tjera, Profeti ka thënë: “Ana më e bukur e besimit është të kesh sjellje të hirshme”[7] si edhe “Unë jam dërguar në mënyrë që të përsos vlerat morale (midis jush)”[8].

Të drejtat dhe detyrat janë manifestime të dinjitetit njerëzor në të gjitha traditat e mëdha ligjore dhe këtu nuk bën përjashtim as Sheriati. Midis sistemeve ligjore mund të hasen disa dallime në orientim, por për sa i përket Ligjit Islam theksi nuk bie shumë mbi të drejtat dhe obligimet, por mbi drejtësinë. Një qasje e balancuar ndaj të drejtave dhe detyrave është thelbësore për konceptin e drejtësisë në të gjithë traditat kryesore ligjore. Sidoqoftë, sistemet ligjore janë modeluar, në një farë mase, nga bazat filozofike të vizionit të shoqërisë dhe nga një përzierje e balancuar e të drejtave dhe detyrimeve. Tradita liberale perëndimore dhe mbrojtja e fuqishme që ajo i bën individualizmit manifestohet, për pasojë, në vënien e një theksi më të madh mbi të drejtat, ndërsa koncepti islam i drejtësisë ndikohet nga theksi që ai vë mbi spiritualitetin dhe etikën si dhe mënyrën se si kuptohen direktivat e tekstit të shpallur nga racionaliteti dhe interpretimi. Në rastin e Islamit, theksimi priret më shumë të bie mbi detyrimet dhe respektimin për të drejtat e tjetrit se sa mbi ato personale. Rrjedhimisht, Ligji Islam ka anuar më shumë nga detyrimet se sa të drejtat.[9] Këtë temë e kam trajtuar në një tjetër shkrim dhe kam hedhur idenë se dinjiteti njerëzor siguron një bazë më objektive për një doktrinë moderne të të drejtave të njeriut në Islam. Mendoj se kjo duhet parë si më e preferueshme se sa qasja e bazuar mbi të drejtat, e diskursit të të drejtave të njeriut që u artikulua në “Deklaratën Universale të të Drejtave të Njeriut” të vitit 1948. Kjo e fundit vendos një theks më të madh mbi të drejtat krahasuar me obligimet, njësoj siç neglizhon, gjithashtu, edhe të drejtat kolektive të anëtarëve të komuniteteve që janë diskutuar gjerësisht dhe deri në një farë mase edhe ratifikuar nga dy traktate të mëvonshme mbi të

drejtat ekonomike dhe mbi të drejtat kulturore dhe sociale, të cilat së bashku me UDHR-në përbëjnë Kartën Ndërkombëtare të të Drejtave.

Megjithatë, hulumtimi im tregon se një qasje ndaj të drejtave të njeriut që bazohet më shumë mbi të drejtat nuk është në harmoni të plotë me temën dhe shqetësimin qendror të Kuranit rreth drejtësisë.^[10] Nëse drejtësia, siç është e natyrshme, nënkupton një përzierje të të drejtave dhe detyrave, atëherë një qasje dhe një theksim i njëanshëm mbi njërin prej tyre është i pasaktë. Për më tepër, kritikët kanë shprehur shqetësimin se dinjiteti është një koncept moral dhe jo ligjor, prandaj dhunimi i dinjitetit njerëzor nuk është njësoj si dhunimi i një të drejte. Sips Donnoly: “Të dhunosh një të drejtë shkon shumë më përtej se sa thjesht të dështosh në përmbushjen e një standardi të lartë moral.”^[11] Një përgjigje e pjesshme ndaj kësaj kritike është se pesë qëllimet e shariatit (*mekasid*) të njohura si *darurijat* (të cilave i është shtuar edhe një e gjashtë, d.m.th. ruajtja e nderit (*el-ird*) personal) e kuptojnë dinjitetin njerëzor sipas një koncepti të bazuar mbi të drejtat. Megjithatë, në vijim do ta shqyrtoj më gjerësisht këtë temë në diskutimin tim të doktrinës juridike.^[12]

1. Marrëdhënia midis Zotit dhe njeriut

Në shumë vende dhe kontekste të ndryshme Kurani flet kaq shumë rreth dashurisë së Zotit për njerëzimin sa që ajo është bërë një tipar karakteristik i marrëdhënies midis Tij dhe njeriut. Megjithatë, në shumë vepra të shkruara nga orientalistët ky aspekt i marrëdhënies midis Zotit dhe njeriut nuk është trajtuar ashtu siç duhet. Në shkrimet e tyre shohim tema të tilla si fuqia absolute e Zotit, të qenurit e Tij një gjykatës i pamëshirshëm, njeriu si shërbëtor i nënshtruar i Tij, etj. Nga tema të tilla shpesh arrihet në përfundimin se “Islami është një sistem obligimesh” në të cilin nuk pranohen të drejtat e individit, pa folur për të drejtat themelore të tij.^[13] Në këtë mënyrë, temat teologjike analizohen për të diktuar përfundimet juridike. Krejt ky diskutim neglizhon temat më specifike të *hukm-it*, *adl-it*, *hak-ut* dhe *vaxhib-it* (ligjit/vlerës, drejtësisë, të drejtës, dhe obligimit) dhe rëndësisë së tyre për të drejtat e individit. Në analizën time i kam trajtuar me kujdes këto elemente dhe kam arritur në një përfundim të ndryshëm.

Një tendencë e ngjashme vërehet edhe midis komentuesve myslimanë të Kuranit, veçanërisht në komentarët e Kuranit (*tefsir*) të llojit *tefsir bi el-ma'thur* (interpretim i Kuranit i bazuar mbi precedentët), të tillë si ato të shkruara nga Ibn Xharir el-Taberiu (vd. 923), Xhelaludin el-Sujuti (vd. 1505) dhe në veprat e shumë juristëve të Sheriatit të cilët paraqesin një Zot të largët dhe impersonal dhe që theksojnë më shumë madhësinë, fuqinë absolute dhe drejtësinë e Tij se sa afërsinë dhe dashurinë e Tij për njerëzimin.^[14] Kjo tendencë në veprat e *tefsir-it* (komentimit të Kuranit) dhe fik'hut (vepra juridike) nuk ka mbetur e pavërejtur dhe është kritikuar nga shumë sufinj dhe mistikë të mëdhenj të Islamit. Sufitë i kanë kritikuar juristët dhe komentuesit e Kuranit për paraqitjen e Islamit si një fe të bazuar vetëm mbi rregullat, për uljen e rolit të dashurisë (*mehabbeh*) së Zotit për njeriun dhe devocionin e njeriut ndaj Tij, në një kohë që dashuria e Zotit për njerëzimin është kaq shumë e pranishme në Kuran dhe Hadith. Sufitë janë të mirënjohur për shprehjet e tyre të pasura dhe të papërmbajtura që tregojnë një devocion të thellë (*ishk*, *ashk*) në të cilin Zoti dhe njerëzimi janë të lidhur me njëri-tjetrin.^[15] Një lexim i kujdesshëm i burimeve tekstuale të Islamit do të tregojë se si një princip udhëheqës i Islamit, dashuria e Zotit për njerëzimin, i jep jetë të gjitha aspekteve të krijimit të Tij dhe se dhurimi i dinjitetit “bijve të Ademit” rrjedh nga kjo dashuri.

Dashuria e Zotit manifestohet në shprehjen – e përsëritur shpesh nga Ai në Kuran – e dashurisë për njerëzimin[16], në shprehjen e besimit në fisnikërinë e njeriut, në dhuntinë e arsyes dhe në kapacitetin e pamasë të tij për njohje dhe kuptim.[17] Shprehja e besimit të Zotit tek njeriu manifestohet, gjithashtu, edhe në caktimin e njerëzimit si kalif (mëkëmbës) i Tij në tokë (2:30-32) dhe në pohimin e Tij të përsëritur se qielli dhe toka janë nënshtruar në dobi të njeriut.[18] Manifestime të tjera të favorit hyjnor ndeshen edhe në providencën hyjnore për t'i mundësuar njerëzimit kënaqësitë e kësaj jete dhe bukurive të saj, bashkangjitur me përkujtimin se njerëzit nuk duhet të lënë pas dore pjesën e tyre në to [19]. Zoti i drejtohet Profetit duke i thënë: “Kur robërit e Mi të pyesin për Mua, (thujtu se) Unë jam afër, i përgjigjem lutjeve të atij që lutet, kur ai më lutet Mua” si edhe “Ne e kemi krijuar njeriun dhe, Ne e dimë ç’i pëshpërit atij shpirti i vet. Ne jemi më afër se damari i qafës së vet.”[20] Në një hadith të gjatë *kudsi* (ndryshe nga hadithet e thëna me fjalët e profetit, në hadithet *kudsi* Zoti flet në vetë të parë) të transmetuar nga Buhariu, Zoti i lartësuar ka thënë:

“Ai që ofendon një nga miqtë e Mi (evlijatë e mi) është njësoj si të ketë shpallur luftë kundër Meje...dhe shërbëtori Im më afrohet përmes veprave të mira derisa unë ta dua, dhe kur ta dua, Unë do të bëhem si veshi me të cilin dëgjon, si syri me të cilin sheh, si dora me të cilën zgjatet (për të kapur gjërat). Unë eci me të; kur ai më kërkon Unë jap, kur më kërkon mbrojtje Unë e mbroj”[21]

Pohime të tilla dhe të tjera të ngjashme me to mund të shihen si shprehje të pakushtëzuara të dashurisë së Zotit dhe të hirit të Tij për të gjithë njerëzimin. Sikurse do ta shpjegojmë më poshtë, këto duhen dalluar nga shprehje të tjera që të sjellin ndërmend disa modele sjelljeje.

Në shumë vende në Kuran dashuria e Zoti shprehet përmes frazës tipike “*inne Allah juhibu*” (Zoti dashuron). Kjo shprehje përdoret për ata që tregohen bamirës ndaj të tjerëve (*inne Allah juhibu el-muhsinin*, Allahu me të vërtetë i do bamirësit, Kuran 2:195), ata që janë të drejtë me të tjerët (*in Allahe juhibu el-muksitin*, 5:42), ata që tregohen të durueshëm gjatë fatkeqësive (...*el-sabirin*, 3:146), ato që janë të ndërgjegjshëm për Të (*el-mutekin*, 9:4), ata që janë të pastër shpirtërisht dhe fizikisht (*el-mutehahirin*, 2:222), ata që pendohen dhe kthehen tek Zoti (*el-teuabin*, 2:222), ata që i mbështeten Atij (*el-muteuekilin*, 3:159) etj. Diku tjetër në Kuran, në një gjuhë me një çiltërsi të pazakontë, Zoti i drejtohet Profetit Musa (Moisi) me këto fjalë: “Unë kam hedhur tek ti dashurinë Time, që të rritesh nën Syrin (kujdesin) tim” (20:39). Kjo temë është vazhduar më tej në vende të tjera, ku dashuria e Zotit mohohet përmes frazës “*inna Allahe la juhibu* (Zoti nuk i do...). Kjo shprehje zbatohet ndaj agresorëve, të padrejtëve, atyre që përhapin kalbëzim, arrogantëve dhe mburracakëve, mohuesve të besimit, tradhtarëve, dorëlëshuarve, shkapërdarëve etj.[22] Sidoqoftë sentenca kuranore është e larmishme në shprehjet e saj kur, për shembull, në një tjetër ajet, deklaron: “Thuaj: “O robërit e Mi, që i keni bërë keq vetes me gjynahe, mos e humbni shpresën në mëshirën e Allahut! Allahu, me siguri, i falë të gjitha gjynahet. Vërtet, Ai është Falësi i madh dhe Mëshirëploti” (39:53). Një miratim i mëtejshëm i këtij mesazhi gjendet në 7:156 ku Zoti thotë: “Mëshira Imë përfshin çdo gjë.”

Manifestime të tjera të marrëdhënies midis Zotit dhe njeriut në Kuran gjenden në konfirmimin dhe dhurimin e lirisë dhe autonomisë morale për qeniet njerëzore (30:30); në deklaratën e Zotit se “S’ka detyrim në fe” (2:256) si edhe “Kush të dojë, le të besojë, e kush të dojë, le të mohojë”. (18:29). Gjithashtu, në një adresim drejtuar profetit, Kurani deklaron: “Kushdo që merr rrugën e drejtë, e bën

për dobi të vet. Ndërsa atyre që devijojnë, t'i thuaju: “Unë jam vetëm paralajmërues” (27:92).

Marrëdhëniet midis njerëzve

Vizioni kuranor për njerëzimin është ai i një vëllazërie të vetme, e cila vërtetohet nga pohimi i unitetit dhe barazisë midis të gjithë pjesëtarëve të njerëzimit. Prandaj, në një referencë në lidhje me krijimin e njerëzimit është thënë: “Zoti ju krijoi prej një shpirti të vetëm (*khalekakum min nefsin uahidetin*), ndërsa prej atij krijoi çiftin, kurse prej këtyre të dyve krijoi shumë meshkuj e femra...”. Më pas, në të njëjtin ajet, njerëzimi është urdhëruar: “ruajini lidhjet farefisnore (*el-erham*)”. (4:1).

Është domethënës fakti që teksti, përmes përdorimit të termit *el-erham* (lidhje farefisnore), e vë theksin mbi lidhjet vëllazërore midis qenieve njerëzore. Ky term është përdorur zakonisht në Kuran në kontekst të lidhjeve familjare dhe trashëgimisë.^[23] Një tjetër pikë në këtë pasazh, që ia vlen të përmendet, është fraza: “Ai ju krijoi ju nga një shpirt i vetëm”, e cila ndeshet në mënyrë identike edhe në një ajet tjetër kuranor (39:6). Kjo frazë nënkupton se Havaja (Eva) nuk është krijuar nga brinja e Ademit (Adamit), siç pohohet ndonjëherë, por është krijuar në mënyrë të ngjashme nga esenca e atij shpirti të vetëm. Ky shpirt, mesa duket, ka hisen e vet në Shpirtin e Zotit, kështu që ai ka një origjinë madhështore të rrafshit më të lartë. Ajo që është e përbashkët midis Ademit (Adamit) dhe Havasë (Evës) është ky shpirt, gjë e cila nënkuptohet nga përmendja e tij në gjininë femërore numri njëjës (d.m.th. *minha* – në frazën *ue khaleka minha zeuxheha* – dhe krijoi nga ajo çiftin), i cili mund të mos i referohet Ademit, por shpirtit të vetëm.

Profeti Muhamed e ka vërtetuar këtë mesazh të unitetit dhe barazisë në hadithin e mëposhtëm: “O njerëz! Krijuesi juaj është Një; ju vini prej të njëjtit paraardhës; të gjithë ju vini prej Ademit dhe Ademi u krijua nga balta”^[24] Në lidhje me çështjen e shpërblimit, Kurani e vendos burrin dhe gruan në nivel të njëjtë^[25] dhe në të nuk ka shenja të një mëkati fillestar. Përmbledhtazi, meqenëse Islami pajtohet me idenë e një vëllazërie njerëzore të gjerë me bazë të barabartë atëherë “nuk mund të ekzistojë një cënim i dinjitetit të individëve që nuk nënkupton edhe cënimin (e vetë) dinjitetit në tërësi”.^[26]

Kurani e sheh martesën si baza e dashurisë dhe mëshirës (*muedeh ue rahmeh*) ku bashkëshortët gjejnë paqe dhe shoqëri dhe janë një “petk mbrojtës” për dinjitetin dhe nderin e njëri-tjetrit.^[27] Prindërit janë ngritur në një nivel shumë të afërt me Zotin dhe pasardhësit janë urdhëruar t'i trajtojnë ata, me fjalë dhe vepra, me respektin dhe dinjitetin më të madh, në përputhje me shpirtin e dashamirësisë (*ihsan*) dhe bindjes ndaj tyre (17:23). Teksti kuranor e vë theksin veçanërisht mbi të qenurit mirënjohës ndaj nënës (31:14). Gjithashtu, prindërit janë urdhëruar që të ruajnë lidhjet natyrore të dashurisë dhe dhembshurinë me fëmijët e tyre, të cilët janë “stoli e jetës së kësaj bote” si edhe test për suksesin apo dëshmtimin e dikujt. Trashëgimia më e mirë që dikush mund të lërë pas janë pasardhësit e virtytshëm (18:46).

Sa i përket takimit dhe trajtimit me dinjitet të njerëzve midis njëri-tjetrit, Kurani urdhëron në shumë vende dhembshurinë dhe vëllazërinë me çdokënd, brenda dhe jashtë familjes, veçanërisht kundrejt fqinjve. Besimtarët shpallen vëllazër të njëri-tjetrit (49:15) dhe urdhërohen me të njëjtën gjuhë të pakufizuar që t'i thonë fjalë të mira njerëzve (2:83) dhe sërish “Kur të flisni, flisni me drejtësi...dhe thoni vetëm të vërtetën”^[28]. Në vende të shumta, teksti kuranor i paralajmëron njerëzit që të mos ushqejnë

mëri, inat, dyshim, përgojim dhe spiunim ndaj njëri-tjetrit.

Gjatë marrëdhënieve të tyre me jomuslimanët dhe me ndjekësit e feve të tjera, myslimanët janë të urdhëruar që të jenë të drejtë dhe të mirë ndaj tyre për sa kohë që ata nuk ndërmarrin veprime armiqësore shtypëse ndaj myslimanëve (60:8). Për sa i përket çështjes së angazhimit në polemika dhe diskutime me të tjerët, myslimanët janë këshilluar “diskutoni me ata në mënyrën më të mirë” dhe “diskutoni me ithtarët e Librit vetëm me mënyrën më të mirë.”^[29] Në një kuptim mbrojtës, Kurani parashtron, gjithashtu, direktivën bazë se “s’ka armiqësi përveçse kundër keqbërësve” (2:193). Një akt agresioni duhet ndëshkuar në mënyrë të barasvlershme, por jo më shumë se aq (2:194). Për më tepër, teksti kuranor urdhëron çdokënd “mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin” (2:190), në vend të kësaj durimi dhe falja do të shpërblehen prej Zotit (16:126). Profeti Muhamed e ka konfirmuar këtë në një hadith në të cilin pohohet: “Njerëzit janë bijtë e Zotit dhe më të dashurit për Të janë ata që i trajtojnë fëmijët e tyre me dashuri”.^[30] Ai ka thënë, gjithashtu, se: “Çdokush që beson në Zotin dhe në Ditën e Fundit, le të flasë kur ka diçka për të thënë ose, përndryshe, le të heshtë”^[31] Në një tjetër hadith Profeti ka thënë: “Zoti do të ndëshkojë (në jetën e përtejme) ata që i ndëshkojnë njerëzit në këtë botë”^[32]

Një tjetër manifestim i dinjitetit njerëzor në Islam është autonomia morale që Zoti i ka dhuruar njerëzve, ashtu siç përmendet në një hadith të mirënjohur: “Nuk ka bindje në mëkat, bindja është vetëm në sjellje të drejta”^[33] Po ashtu, pohohet se Profeti ka deklaruar: “Forma më e mirë e xihadit është ta thuash fjalën e vërtetë para sundimitarit tiran.”^[34]

4. Qëndrimet juridike

Në jurisprudencën skolastike të shkollave kryesore ligjore islame, gjenden tre koncepte të ndërlidhura të Ligjit Islam të cilat janë të rëndësishme për dinjitetin njerëzor, ato janë *ismah* (papakshmëria), humanizmi ose të qenit person (*ademijeh*) dhe pesë ose gjashtë *mekasid*-et (qëllimet dhe synimet e Sheriatit), të njohura si *darurijat*-et. Këto qëllime, siç e përmendëm më lart, janë ruajtja apo mbrojtja e jetës, intelektit, fesë, familjes, pasurisë dhe nderit. Ato përbëjnë synimet dhe vlerat thelbësore të Islamit që duhen mbrojtur në mënyrë prioritare nga të gjithë të interesuarit.^[35] Dy qëndrimet bazë që kanë ekzistuar në lidhje me këto koncepte mund të emërtohen si qëndrimi universalist dhe ai komunalist. Kampi i universalistëve kryesohet nga shkolla hanefite e ligjit, pjesa tjetër e shkollave juridike kanë përvetësuar qëndrimin komunalist të këtyre koncepteve. Krahasuar me të gjitha shkollat e tjera ligjore, d.m.th. atë shafiite, malikite, hanbelite dhe shiite, në shkollën hanefite bëjnë pjesë pothuajse 50% e myslimanëve të shteteve bashkëkohore islame. Universalistët kanë përvetësuar një pozitë pohuese për sa i përket pranimin të *isma*-së (papakshmërisë) për të gjithë njerëzit, pavarësisht nga feja, gjinia, raca etj. Në këtë mënyrë, dinjiteti njerëzor konsiderohet si një dhuratë natyrore që i takon çdokujt thjesht për faktin e të qenurit njeri. Dinjiteti i çdokujt, jeta, pasuria dhe të drejta të tjera janë, pa dallim, të shenjta dhe të pacënueshme. Rrjedhimisht, çdo njeriu i garantohet mbrojtje e barabartë. Nga ana tjetër, ata që mbrojnë qëndrimin komunalist pohojnë se *ismah* nuk varet nga fakti i të qenurit njeri, por nga të qenurit besimtar në fenë islame. Rrjedhimisht, jomuslimanët nuk janë të kualifikuar për *isma*-në, nëse nuk bëjnë një marrëveshje me shtetin mysliman dhe sigurojnë mbrojtjen e tyre në sajë të angazhimit (*dhimmah*). Kjo pikëpamje është mbrojtur kryesisht nga Imam Shafiu (vd. 820 e.r.s) dhe është mbështetur nga imamët e tjerë, d.m.th. Imam Ahmed Ibn Hanbeli (vd. 855 e.r.s.),

Imam Maliku (vd. 795 e.r.s.), Daud el-Dhahiri (vd. 885 e.r.s.) dhe dijetarët shiitë, të tillë si El-Tusi (vd. 1274 e.r.s.) dhe bashkëkohësi i tij Alameh el-Hil'li. Ata kanë paraqitur argumentin se norma, në Kuran dhe Sunet, për të luftuar jobesimtarët është shprehur në një gjuhë të përgjithshme, e cila e zëvendëson dhuratën e *isma*-së (paprekshmërisë) që i është dhënë atyre.[36] Rexhep Shenturk, në bazë të kërkimeve të tij, ka dalë në përfundimin se kategoria e të drejtave universale të njeriut, që ekziston në konceptin hanefi të *ademije*-s, nuk gjen baza në mendimin ligjor të atyre që mbrojnë pozitën komunaliste, të cilët janë mbështetur përgjithësisht nga kategoritë e përcaktuara fetare të të qenurit mysliman dhe jomysliman.[37] Sipas këtij autori, ky është një specifikim mjaft i pajustificuar i gjuhës universale dhe të pakufizuar të Kuranit. Sipas parimeve të pranuar të jurisprudencës islame, një tekst i përgjithshëm (*amm*) specifikohet vetëm nëse ka arsye të forta për një gjë të tillë, dhe në këtë rast nuk shihet asnjë arsye për t'u larguar nga gjuha universale dhe e fuqishme e tekstit kuranor.

Imam Ebu Hanifja (vd. 767 e.r.s.), mbrojtësi kryesor i qëndrimit universalist, vendoste një lidhje midis *ademije*-s dhe *isma*-së dhe pohonte se të qenurit pasardhës i Ademit, qoftë mysliman ose jo, krijonte bazën ligjore për zotërimin nga ana e njeriut të këtyre dy aspekteve. Qëndrimi i tij përmbledhet në frazën "*ismah bi l-adamijeh*" – paprekshmëria është e pjesë integrale e qenies njerëzore. Kuptimi që Ebu Hanifja ka për Kuranin dhe Hadithin, në lidhje me të luftuarit e jobesimtarëve, pohon se këto ajete janë kontekstuale dhe i referohen shpesh një situatë lufte dhe angazhimit aktiv ushtarak midis paganëve mekas dhe bashkësisë së porsalindur myslimane të asaj kohe.[38] Dijetari i famshëm hanefi, el-Sarakhsi (vd. 1090), shkruan: "Zgjedhja fetare e njerëzve duhet respektuar edhe nëse është në kundërshtim me mësimet islame". Më tej Sarakhsi vëren se jeta e çdokujt duhet mbrojtur për shkak se vetëm një person i gjallë mund t'i përgjigjet thirrjes hyjnore për fenë, njësoj duhet mbrojtur edhe dhuntia e tij për të arsyetuar sepse edhe kjo është e vetmja mënyrë përmes së cilës ai mund të kuptojë dhe përcaktojë vlerat. Mendja e gjithkujt duhet respektuar dhe mbrojtur "madje edhe nëse ata kundërshtojnë mënyrën se si ne mendojmë".[39] Sarakhsi shton më tej se liria dhe e drejta e pronës i takon njerëzve që nga momenti i lindjes. Fëmija i paaftë mendërisht dhe i rrituri i përgjegjshëm qëndrojnë në të njëjtin nivel për sa i përket këtyre të drejtave. Kjo është mënyra se si rrënjëset të qenit person në një qenie njerëzore, në mënyrë që të krijojnë tek ai kapacitetin për të bartur të drejta dhe obligime.[40]

Një tjetër jurist i famshëm hanefi, el-Merghinani, e kritikonte pikëpamjen komunaliste dhe shkruante se argumenti i ofruar nga Shafiitë, për ta cilësuar fenë si kriter për paprekshmërinë (*ismah*), ishte i papranueshëm. Kjo sepse, mbrojtja është e bashkëlidhur, jo me Islamin, por me personin", duke qenë se është personi që është dëgjuesi i fesë dhe bartësi i obligimeve të ngarkuara nga Ligji. Njerëzit do ta kishin të pamundur të pranonin mesazhin e fesë dhe t'i jepnin një përgjigje kuptimplotë atij mesazhi nëse nuk do të ishin të imunizuar, pikësëpari, nga agresioni. Kështu që, personi është vatra fillestare e mbrojtjes, që do të thotë se *ismah* është pjesë integrale e qenieve njerëzore.[41]

Ibn Abidini (vd. 1834 e.r.s), një tjetër zë me peshë në shkollën juridike hanefite, e konfirmonte qëndrimin universalist të shkollës së tij dhe shkruante se "një qenie njerëzore duhet respektuar edhe nëse është jomysliman – *el-ademi mukarrem ue leu kafiren*"[42] Ne jemi të kërkuar që të mbrojmë shenjtërinë e të gjithë njerëzimit. Kështu që, myslimanët duhet të mbrojnë *isma*-në (pacënueshmërinë) dhe të drejtat njerëzore të jomyslimanëve. Çdo individ, bashkësi dhe shtet bart përgjegjësinë për të mbrojtur *isma*-në e të gjithë qenieve njerëzore.

Qëndrimi universalist i ka kapërcyer kufijtë e shkollës hanefite të jurisprudencës dhe ka fituar ndjekës edhe nga shkollat e tjera. Shumë figura kryesore, përfshi Gazaliun nga shkolla shafiite, Ibn Rushdin, el-

Kurtubiun, Ibrahim Shatibiun dhe Ibn Ashurin nga shkolla malikite, Ibn Tejmijen dhe Ibn Kajim el-Xheuzijen nga shkolla hanbelite, si edhe Xhavad Mughnijen nga shkollate shiite xhaferrite, kanë mbështetur pozitën universaliste në lidhje me dinjitetin njerëzor dhe *isma*-në.^[43]

Shkolla hanefite ruajti një ndikim të madh deri në shekullin e XX, por kolonializmi evropian dhe roli që ai luajti në shtetin osman, si edhe ngritja pasuese e shteteve “islamike” bashkëkohore ndikuan negativisht mbi doktrinën universaliste. Rrjedhimisht, qëndrimi komunalist gjeti mbështetje të përtërirë në opinionet e shumë dijetarëve/ulemave të rëndësishëm në Gadishullin arabik, Egjipt, Afrikën Veriore dhe në Iran. Qëndrimi universalist pati një rënie të vazhdueshme dhe mungon në mënyrë të dukshme në diskutimin modern për të drejtave të njeriut në botën myslimane.

Vërejtje përmbyllëse

Nëse do ta përkufizim gjerësisht kulturën islame dhe atë perëndimore, mund të themi se kultura arabe, ose Islami në përgjithësi, e vë theksin më shumë mbi dinjitetin njerëzor ndërsa kultura perëndimore priret të theksojë më shumë lirinë. Natyrisht, këtu kemi të bëjmë me një theksim relativ, duke qenë se edhe kultura perëndimore ka një konsideratë të lartë për dinjitetin njerëzor. Në historinë e arabëve, kultura beduine kishte një ndjenjë shumë të zhvilluar të nderit personal dhe metodologjisë zakonore që vërtitej përreth ruajtjes së dinjitetit. Burrëria dhe fisnikëria e karakterit (*murū’ah*), mikpritja dhe nderimi i mysafirrit si edhe theksimi i madh mbi obligimet ndaj dikujt tjetër, madje edhe më shumë se sa mbi ato personale, kanë karakterizuar kulturën arabe, dhe, në një masë të madhe, edhe mësimet e Islamit. Ky koncept i mbarsur me dinjitet depërtoi, gjithashtu, edhe në bashkësi dhe kultura jashtë Gadishullit Arabik dhe ka pasur pasoja të pamasa në çështjen e marrëdhënieve gjinore si dhe asaj të luftës dhe paqes. Në rastet kur myslimanët kanë qenë në revoltë ndaj rendit ekzistues, një arsye thelbësore kulturore për çdo rebelim ka qenë dinjiteti i perceptuar kolektiv. Ali Mazrui, në një intervistë të dhënë në vitin 2002, ka aluduar me të drejtë në rëndësinë e këtij faktori në rebelimin e myslimanëve në Çeçeni, Palestinë, Maqedoni, Kashmir, Kosovë, madje edhe në Nigeri.

Pa dashur të përkrahim tezën e Huntington-it për “përplasjen e qytetërimeve” dhe pa dashur të përligjim metodat mizore të Talebanëve, njëfarë përplasje kulturash ka ngjarë ndoshta kur toni i komunikimit u reduktua në një ultimatum: Kështu, presidenti Bush, kur iu drejtua talebanëve në vitin 2001, të cilët në atë kohë qeverisnin Afganistanin, i tha: “Thjesht dorëzoni Osama Bin Ladenin dhe banditët e tij. Nuk kemi çfarë të bisedojmë”. Ai nuk i dha Talebanëve mundësinë e një zmrapsjeje të dinjitetshme. Pjesa tjetër është kronologjia e një dhune të përshkallëzuar, vrasjes së civilëve dhe tragjedive të pambarimta të fshatarëve të pambrojtur, grave dhe fëmijëve të Afganistanit që ne e kemi dëshmuar në ditët tona.

Gjithashtu, publiku mysliman është i shqetësuar që të dijë nëse, e njeh apo jo, Perëndimi dinjitetin dhe paprekshmërinë e tjetrit të ndryshëm. Pajojë e ngjarjes tragjike të 11 shtatorit dhe zërave kundërshtues që janë ngritur në Amerikë dhe Evropë nuk kanë ndihmuar në ofrimin e garancisë së duhur. Gjithsesi, ajo që duket e qartë është se asnjëra palë nuk mund të japë garanci në mënyrë të njëanshme. Sidoqoftë, një ndjesi realizmi rreth konfigurimit të fuqisë ekonomike dhe ushtarake do të sugjeronte se iniciativa dhe barra e ndreqjes së kësaj mangësie në kuptim bie më shumë mbi Amerikën dhe aleatët e saj me aventurat e pajustificuara ushtarake të tyre. Ndihet nevoja për një

njohje më të gjerë të vlerave më të mira të secilit qytetërim për të siguruar një shtysë të re për perspektivën e një bote më të paqte, ndërsa për myslimanët t'i japin jetë thirrjes kuranore (49:13) ku diversiteti dhe pluralizmi i njerëzve dhe kombeve duhet përdorur si një bazë për një kuptim dhe njohje më të mirë midis vetë myslimanëve dhe rrethit më të gjerë të vëllazërisë njerëzore.

Përktheu: Rezart Beka

Referenca

[1] Shihab ed-Din el-Alusi, "Ruh el-Meani fi Tefsir el-Kuran el-Adhim", Bejrut: Dar el-Turath el-Arabi, nd. Vëll. XV, f. 117.

[2] Për një përmbledhje të opinioneve të Sejid Kutub-it, Mustafa Sibai-t, Abdulhakim Hasan el-Ali-t, Ahmed Jusri-t dhe Vehbeh Zuhejli-t, shih Mohammad Hashim Kamali, "The Dignity of Man: an Islamic Perspective", Cambridge: Islamic Texts Society, 2002, f. 1-2.

[3] Kuran 95:4 dhe 64:3

[4] Abdullah el-Khatib el-Tabrizi, "Mishkat el-Mesabih", ed. Muhamed Nasuredin Albani, botimi i dytë, Bejrut: El-Mekteb el-Islami, 1399/1979, vëll. 2, hadithi nr. 2724.

[5] Muslim b. Haxhaxh el-Nishapuri, "Mukhtesar Sahih Muslim", ed. M. Nasuredin Albani, botimi i dytë, Bejrut: Dar el-Mekteb el-Islami 1404/1984, f. 11, hadith nr. 34.

[6] Për detaje të mëtejshme mbi *hisba*-n (urdhërimin për të mirë dhe ndalimin nga e keqja) dhe mënyrës se ajo zbatohet shih M. H. Kamali, "Freedom of Expression in Islam", Cambridge: Islamic Texts Society, 1997, f. 28-34.

[7] Tabrizi, "Mishkat", Vëll. 1, hadithi nr. 46.

[8] Id., vëll. 3, hadith nr. 5097.

[9] Për detaje të mëtejshme rreth temës së të drejtave dhe detyrave në Ligjin Islam shih, M.H. Kamali, "An Analysis of Rights in Islamic Law", "The American Journal of Islamic Social Sciences 10 (1993), f. 178-201. Një përmbledhje e këtij diskutimi mund të gjendet tek libri im "Freedom of Expression in Islam", f. 16-24.

[10] Shih këndvështrimet e mia në lidhje me këtë dhe aspekte të tjera të të drejtave të njeriut në librin tim "The Dignity of Man", f. xv-xvi.

[11] Jack Donolly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of non-Western Conceptions of Human Rights", "The American Political Science Review 76" (June 1982), f. 304.

[12] Dëshiroj të përmend shkurtimisht se shkrimtarët e manualeve mësimore i përcaktojnë *darurijat*-et

në pesë, prej këtej vjen shprehja *darurijat el-khamseh*, të cilave juristi Shihab ed-Din el-Karafi i shtoi një të gjashtë, atë të ruajtjes së nderit (el-Ird). Duke qenë se kjo është një shtesë e vlefshme dhe gjen mbështetje në Kuran, unë do ti referohem atyre si gjashtë qëllimet (universalwt) e Sheriatit, d.m.th. mbrojtja e jetës, intelektit, fesë, familjes, pasurisë dhe nderit. Për detaje të mëtejshme shih M.H. Kamali, “An Introduction to Shari’ah”, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2006, kapitulli i gjashtë “Goals and Purposes (mekasid) of Shari’ah: History and Methodology”, f. 115-133, veçanërisht faqen 118. Një botim i rishikuar dhe i përmisuar i këtij libri do të publikohet në vitin 2008 nga Oneöorld Publication, Oxford, U.K.

[13] Krahaso, Dirk Bakker, “Man in the Qur’an”, Amsterdam: Drukkerij, 1965, f. 127 & passim. Bakker citon gjithashtu në mbështetje të tij C. Snouk Hurgronje dhe Richard Bell. Nga ana tjetër, ai ka diskutuar edhe pikëpamjet e Montgomery Watt-it, H. Berkeland-it etj., të cilët e kanë karakterizuar marrëdhënien midis Zotit dhe njerëzimit në terma të mëshirës, udhëzimit, fuqisë krijuese, mbizotërimit etj.

[14] Për një studim monografik gjithëpërfshirës rreth “dashurisë në Kuran” shih Ghazi bin Muhamed bin Talal, “El-Hubb fi el-Kuran el-Kerim”, botimi i dytë i rishikuar, Amman: Dar el-Razi, 2010/1431, f. 432. Shih edhe Mudethir Abdurahim, “Anmat el-Hubb fi el-Kuran el-Kerim: Nazrah Ixhmalijeh”, punim conference i paraqitur në konferencën ndërkombëtare mbi “el-Hubb fi el-Kuran” (Manifestime të dashurisë në Kuranin Fisnik), të organizuar nga Akademi Mbretërore e Jordanisë, 4-6 Shtator 2007, f. 6 e më tej.

[15] Për detaje të mëtejshme shih: Kamali, “An Introduction to Shari’ah”, f. 1-6.

[16] Krahaso, Kuran 2:263; 7:156; 15:56; 39:53 dhe passim.

[17] Kuran 2:164; 3:18; 4:162; 22:54 30:28; 58:11; 35:88; 38:43; 39:9 dhe 18.

[18] Krahaso, Kuran 31:20; 35:13; 67:15.

[19] Kuran 7:10; 7:30; 14:34 dhe 28:77.

[20] Kuran 2: 186 dhe 50:16.

[21] Muhamed B. Ismail Buhari, “Sahih el-Buhari”, Kitab el-Rikak, hadith nr. 6502.

[22] Termat arabe të përdorura në Kuran janë “el-mu’tedin, el-dhalimin, el-mufsidin, el-mustekbirin, el-fakhur, el-kafirin, el-kha’inin, el-musrifin” (Kuran 2:195; 42:40; 2:205; 16:23; 4:36; 7:32; 8:58 dhe 6:141).

[23] Diskutimi i bërë nga Jusuf Kardavi në lidhje me këtë verset, dhe të tjerë të ngjashëm me të, e ka dërguar atë drejt përfundimit se Islami njih dy nivele vëllazërie, d.m.th. vëllazëri njerëzore (el-ikha el-Insani) dhe vëllazëri në besim (el-ikha el-dini). Kjo e fundit nuk e dobëson të parën, përkundrazi ajo e vërteton dhe e përfshin vëllazërinë e gjerë të njerëzimit. Shih, Jusuf Kardavi, “El-Khasais el-Ammehe li el-Islam”, Kajro: Mektebeh Uehbeh, 1409/1989, f. 84.

[24] Pjesë nga hytja e fundit e Profetit Muhamed, Muslim, “Mukhtesar Sahih Muslim”, f. 186, hadith nr. 707.

[25] Kuran, 3:195; 16:97.

[26] J. Weeramantry, "Islamic Jurisprudence: an International Perspective", Basingstoke, U.K: Macmillan, 1988, f. 64.

[27] Kuran 21:20; 2:187.

[28] Kuran, 6:52 dhe 33:70.

[29] Kuran, 16:125 & 29:46.

[30] Tabrizi, "Mishkat", vëll. 2, hadith nr. 4998.

[31] Muslim, "Mukhtesar Sahih Muslim", f. 476, hadith nr. 1794.

[32] Muslim, "Mukhtesar Sahih Muslim", f. 484, hadith nr. 1833.

[33] El-Tabrizi, "Mishkat", vëll. II, hadithi nr. 3665.

[34] Muhamed Ibn Jezid el-Kazuini ibn Maxhe, "Sunen ibn Maxheh", Stamboll: Cagri Yayinlari, 1401/1981, kitab el-fitan; bab amr bi el-ma'ruf ue nahj an el-munker.

[35] Për detaje të mëtejshme mbi *darurijat*-et shoh M.H. Kamali, "Maqasid al-Shari'ah, the Objectives of Islamic Law", Islamic Studies 38 (1999), f. 193-209. Rreth konceptit të *isma*-së shih Baber Johansen, "Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh", Leiden: Brill, 1999. Për zhvillimin dhe daljen në dritë të këtij koncepti shih Recep Senturk, "*Adamiyyah* and '*Isma*h: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in the Classical Islamic Law", Turkish J. of Islamic Studies, 8 (2002), F. 39-70.

[36] Kuran 9:5 (ka mundësi ti referohet paganëve të Mekës), dhe 8:39 (e lejon luftimin me synim që ti jepet fund ligësisë dhe tiranisë).

[37] Recep Senturk, "Sociology of Rights" (shih futnotën pasuese), f. 16.

[38] Krahaso, Ebu Hasan Burhan ed-Din el-Marghinani (vd. 539h./1296 e.r.s), "El-Hidajeh Sherh Bidajeh el-Mubtedi", ed. Muhamed Tamir et al. Kajro: Dar el-Selam, 1420/2000, vëll. II, f. 852; shih gjithashtu edhe Recep Senturk, "Sociology of Rights: I Am Therefore I Have Rights: Human Rights in Islam Betëeen Universalistic and Communalistic Perspectives", prodhuar nga Berkley Electronic Press, 2005: <http://www.bepress.com/mwjhr/vol.12./iss1/art11>.

[39] Ebu Bekr Muamed b. Ahmed el-Sarakhsi, "Usul el-Sarakhsi", ed. Ebu El-Uafa el-Afgani, Stamboll: Kahraman Yay, 1984, f. 86.

[40] Id. f. 333-334.

[41] Abu al-Hasan Buhan al-Din al-Marghinani, "The Hedaya or Guide: a commentary on the Mussulman laws", përk. Charles Hamilton, Karachi: Daru el-Ishaat, 1989, II, 221.

[42] Muhamed Emin ibn Abidin, "Hashijeh ibn Abidin", Kajro: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1386/1966,

völl. V, f. 58.

[\[43\]](#) Krahaso, Senturk, "The Sociology of Rights", f. 16.

Date Created

04/07/2022

Author

erasmusi