



Çdo gjë në vendin e vet: Drejtësia në traditën islame

Description

Zaid Shakir

Kur Sokrati pyeti, “Çfarë është drejtësia?”, ai ishte në gjendje të merrte shumë përgjigje nga bashkëbiseduesit e tij dhe ta drejtonte diskutimin në një mori drejtimesh. A lidhet drejtësia me trajtimin e miqve dhe armiqve? A silltet rreth çështjeve të luftës dhe paqes? A është e kufizuar në marrëdhëniet midis të fortëve dhe të dobëtve? A përfshin llogaritje utilitare? A është një dhuratë e shpalljes apo fryt i arsyes? A përfshin çështje morale? A ka të bëjë me individin, individin dhe shoqërinë, shpirtin – apo i kapërcen marrëdhëniet dhe qëndron e vetme si një ideal abstrakt? Biseda ka qenë e gjatë dhe gjarpëruese dhe vazhdon edhe sot e kësaj dite.

Si është zhvilluar kjo bisedë mes muslimanëve dhe si bashkohet biseda myslimane me bisedën bashkëkohore për drejtësinë, që është ndezur në Perëndim?

Si fillim, ekzistojnë dy fjalë në arabisht që zakonisht përkthehen si drejtësi. Ato janë termi *adl* dhe *kist*. Megjithatë këto dy terma kanë nuanca që na lejojnë të bëjmë dallimin midis tyre në disa kontekste, ato zakonisht shihen si sinonime, një praktikë që do ta ndjekim edhe këtu.

Studiuesit myslimanë e përkufizojnë drejtësinë në mënyrë më të plotë si “zbatimin e qeverisjes në bazë të Librit të Zotit dhe Sunetit të të Dërguarit të Tij, jo në bazë të mendimit të pastër.”[1] Imam Shafiu, një jurist i mirënjohur mysliman, thotë: “Drejtësia është ndjekja e dekreteve të shpallura [të Zotit].”[2] Kjo lidhje e dukshme ndërmjet drejtësisë dhe ligjit hyjnor është një nga mënyrat se si myslimanët e kuptojnë drejtësinë. Megjithatë, mënyra të tjera për të kuptuar termin nuk i bashkëngjiten aq menjëherë ligjit. Për shembull, shumica e përdorimeve kuranore të drejtësisë përfshijnë paanshmërinë dhe barazinë në marrëdhëniet njerëzore. Për shembull, Kurani i urdhëron besimtarët që të jenë mbrojtës të vendosur për drejtësinë:

O besimtarë! Bëhuni zbatues të palëkundur të drejtësisë, duke dëshmuar në emër të Allahut, qoftë edhe kundër jush ose kundër prindërve dhe të afërmeve tuaj. Qoftë i pasur ose i varfër ai (për të cilin dëshmoni), Allahu është për ata vlerësuesi më i drejtë. Dhe mos shkoni pas epsheve tuaja e të shtrembëroni drejtësinë! Nëse ju ngatërroni dëshminë ose i shmangeni asaj, vërtet që Allahu e di se

çfarë bëni ju. (4:135)”

Ky varg nuk lë vend për konsiderata të lidhjeve të gjakut apo statusit socio-ekonomik kur të mbrohet drejtësia. Konsideratat e fesë, nga një perspektivë rreptësisht teologjike, janë gjithashtu të parëndësishme. Nëse dikush zgjedh të shmangët nga e vërteta duke treguar anësi, “Zoti e di më mirë rastin e tyre”. Nëse e fshihni të vërtetën në këtë botë, ajo do të shfaqet në ahiret dhe do të përgjigjeni për gjynahun tuaj.

Një ajet kuranor që ka lidhje me atë të sapopërmendur e thekson këtë kërkesë për paanshmëri nga një këndvështrim tjetër, ndërsa nënvizon marrëdhënien midis vetëdijes së Zotit dhe drejtësisë. Zoti thotë:

O besimtarë! Bëhuni të qëndrueshëm në urdhrat e Allahut dhe bëhuni dëshmues me drejtësi! Le të mos ju nxisë urrejtja ndaj njerëzve për të bërë padrejtësi. Bëhuni të drejtë, se kjo është më afër devotshmërisë dhe frikësojuni Allahut! Pa dyshim, Allahu është i Dijshëm për çdo gjë që punoni (5:8)

Metodat e propozuara nga Kant dhe Rawls për të arritur në idealin e tyre abstrakt të drejtësisë janë shumë të turbullta për të prodhuar një sistem të përbashkët vlerash, gjë e cila ka dërguar në paqëndrueshmëri politike dhe fragmentim shoqëror.

Jeta fetare myslimane përmbledhet në dy objektiva madhështore: respektimi i urdhërimeve të Zotit, bazuar në urdhrin për “të qenë ata që qëndrojnë të patundur për Zotin” dhe demonstrimi i dhembshurisë ndaj krijimit të Tij, duke filluar me njerëzit tanë, në përputhje me të qenit “dëshmitarë për drejtësi.” Më pas, besimtarët urdhërohen të shpërfillin reagimet emocionale potencialisht të dëmshme – në këtë rast, duke iu përgjigjur tundimit për të trajtuar padrejtësisht ata që mund të urreni ose që ju urrejnë – një standard ky mjaft strikt i drejtësisë.

Kjo kërkesë për paanshmëri është veçanërisht e detyrueshme për pushtetarët dhe gjyqtarët. Merrni parasysh, për shembull, ajetin e mëposhtëm: “Vërtet, Zoti ju urdhëron që t’ia transmetoni të gjitha amanetet zotëruesve të tyre të ligjshëm dhe kur të gjykoni mes njerëzve, ta bëni këtë me drejtësi” (4:58). Komentuesi i mirënjohur i Kuranit, Imam Kurtubiu, përmend se ky urdhër zbatohet për këdo që ka një pozitë autoriteti në çdo fushë të marrëdhënieve njerëzore.[3] Al-Burusavi dhe të tjerët në mënyrë specifike e përkufizojnë drejtësinë në këtë kontekst si “drejtësi dhe barazi”. [4]

Përgjegjësia për të mbështetur drejtësinë si drejtësi është e detyrueshme për të gjithë anëtarët e një shoqërie muslimane, jo vetëm për gjyqtarët dhe sundimtarët. Në një hadith të njohur, Pejgamberi ? ka thënë:

Unë jam njeri. Ju më sillni mosmarrëveshjet tuaja. Njëri prej jush është më bindës se tjetri dhe unë [mund] të vendos në favor të tij në bazë të asaj që dëgjoj prej tij. Prandaj, për atë që kam vendosur në favor të diçkaje që i përket me të drejtë vëllait të tij, le të mos e marrë atë. Përkundrazi, unë i kam ndarë për të një pjesë të zjarrit.[5]

Ky hadith thekson rëndësinë e cilësisë së sinqeritetit tek pretenduesit, duke ndihmuar kështu gjyqtarët në arritjen e një vendimi të duhur. Po kështu, sundimtarët duhet të ndihmohen në ruajtjen e shtetit të së drejtës. Kur Ebu Bekri e pasoi Profetin Muhamed ? si udhëheqës i komunitetit mysliman, ai në mënyrë të famshme tha: “Nëse veprojmë mirë, më ndihmoni, dhe nëse gaboj, më korrigjoni.”[6] Kjo përgjegjësi kolektive shoqërore ndihmon në

krijimin e një mjedisi që inkurajon drejtësinë. Edhe profetët u urdhëruan t'u përmbaheshin ligjeve të njëjta si besimtarët e zakonshëm. Profeti Muhamed ? ka thënë: “Vërtet, Zoti i ka caktuar besimtarëve të njëjtat urdhërime që Ai ka caktuar për të dërguarit e Tij.”[7]

Marrja në konsideratë e burimeve të drejtësisë na dërgon në konceptin e ligjit natyror, ose në idenë se drejtësia përputhet, sipas fjalëve të Sofokliut, me “urdhërimet e pashkuara, të përjetshme të perëndive.”[8] Një jurist mysliman që i mbështet vendimet e tij/saj në shpalljen hyjnore ose mbi parimet që rrjedhin nga ajo është thjesht duke shkruar ose kodifikuar atë që ishte e pashkuar më parë. Kështu, nga një këndvështrim Islam, Shpallja përbën themelin e parë moral për drejtësi.

Kanti, për të marrë një shembull modern, ndërsa pohon ligjin natyror, refuzon Shpalljen si një bazë për drejtësinë dhe argumenton se drejtësia duhet ta ketë themelin e saj në zgjedhjet racionale të qenieve njerëzore autonome. Sipas tij, Shpallja, e cila i jep privilegj Zotit duke e paraqitur hyjnoren mbi ligjet që rregullojnë veprimet njerëzore, minon autonominë njerëzore. Kjo është kështu sepse përputhja me atë ligj, veçanërisht sipas kuptimit mysliman, motivohet nga dëshira për parajsë ose ndjekja e favorit të Zotit ose siguria e ofruar nga një bashkësi individësh me orientim të ngjashëm ose shmangia e mundimit të ferrit ose objektivave të tjera që, sipas Kantit, na privojnë nga autonomia e vërtetë. Kanti i referohet këtij lloji motivimi si “heteronomi”. Prandaj, ai propozon një teori të drejtësisë të bazuar në një themel objektiv, të zbulueshëm nga arsyeja, i mishëruar në imperativin e tij kategorik.[9] Një artikullim i plotë i imperativit kategorik të Kantit do të ishte i gjatë dhe i ndërlikuar. Michael J. Sandel e shpreh më së miri qasjen e Kantit duke e përmbledhur në dy aspekte:

Versioni i parë konsiston në atë që Kanti e quan formula e ligjit universal: “Veproni vetëm sipas maksimës me të cilin mund të dëshironi, në të njëjtën kohë, që ajo të bëhet një ligj universal”. Me “maksim”, Kant nënkupton një rregull ose princip që ofron arsyen për veprimin tuaj. Ai po thotë, në fakt, se ne duhet të veprojmë vetëm sipas principeve që mund t'i universalizojmë pa kontradikta...Forca morale e imperativit kategorik bëhet më e qartë në formulimin e dytë të Kantit, d.m.th. formulën e njerëzimit si një qëllim [në vetvete]. Kanti e prezanton versionin e dytë të imperativit kategorik si vijon: Ligjin moral s'mund ta bazojmë në ndonjë interes, qëllim apo synim, për shkak se ne atë rast ligji Moral do të ishte vetëm në raport me personat që i kanë ato qëllime. Por supozoni se ka pasur diçka, ekzistenca e së cilës ka në vetvete një vlerë absolute”, si një qëllim në vetvete. “Atëherë në të, dhe vetëm në të, do të kishte terren për një imperativ të mundshëm kategorik.”[10]

John Rawls, një teoricien me ndikim i drejtësisë moderne, gjithashtu hedh poshtë Shpalljen ose çdo konsideratë tjetër që do të hiqte “velin e injorancës”. Ky vel është një gjendje e zhveshur, fillestare, abstrakte e ndërgjegjes që do t'i shtynte njerëzit të bien dakord për një standard të përbashkët, të përcaktuar racionalisht, objektiv të drejtësisë. Rawls e përshkruan velin e tij në këtë pasazh:

Ndër veçoritë thelbësore të kësaj situate është se askush nuk e di vendin e tij në shoqëri, klasën apo statusin e tij shoqëror, as nuk e di kush fatin e tij në shpërndarjen e pasurive dhe aftësive natyrore, inteligjencën, forcën e tij, e të ngjashme. Madje do të supozoj se palët nuk i njohin konceptet e tyre për të mirën apo prirjet e tyre të veçanta psikologjike. Parimet e drejtësisë zgjidhen pas velit të injorancës.[11]

Si Kanti ashtu edhe Rawls do të argumentonin se Shpallja nuk mund të dërgoj asnjëherë në një moral universal, pasi një Shpallje e veçantë privilegjon një komunitet të caktuar besimtarësh, duke qenë kështu i padrejtë ndaj atyre që e refuzojnë atë. Megjithatë, metodat e propozuara nga Kanti dhe Rawls për të arritur në idealin e tyre abstrakt të drejtësisë janë shumë turbullta/errëta për të prodhuar një sistem të përbashkët vlerash, gjë e cila ka kontribuar në paqëndrueshmërinë politike dhe copëzimin shoqëror që po shohim aktualisht këtu në Perëndim.

Unë do të propozoja që një themel më i fortë për një konceptim të përbashkët të drejtësisë dhe moralit mund të gjendej në vlerat e përbashkëta të feve abrahamike, të cilat historikisht prodhuan politika të qëndrueshme në Spanjën mesjetare, si dhe vende të tjera në botën paramoderne.[12]

Myslmanët shkojnë më tej sesa thjesht të konsideruarit e fesë si një shqetësim privat. Ata argumentojnë se feja, ndërkohë që pohohet subjektivisht nga njerëzit individualë, është krijuar nga Zoti për të mbrojtur pesë objektivat universale (el-kulijat el-khamsah): d.m.th. fenë, jetën, intelektin, familjen dhe pronën.[13] Disa e shtojnë nderin si një universale e gjashtë.[14] Feja, për shkak të natyrës së saj teocentrike, mund të jetë e vetmja universale që shumë njerëz modernë e gjejnë të diskutueshme në këtë grup universalesh. Islami, megjithatë, pranon një themel joteocentrik për drejtësinë. Ky burim është natyra universale njerëzore ose një prirja e lindur (fitrah) që i lejon njerëzit të bien dakord për veprime të caktuara të pranueshme dhe të papranueshme. Këto veprime mund të njihen në mënyrë të pavarur nga shpallja, e cila mund të shihet si pohuese e tyre. Këto burime binjake të drejtësisë – Shpallja dhe natyra njerëzore – përmblihen në vargun vijues:

Dhe atyre që ndjekin të Dërguarin Tonë, Profetin që nuk di shkrim e lexim, të cilin ata do ta gjejnë të shënuar në shkrimet e tyre, në Teurat dhe Ungjill. Ai do t'i urdhërojë ata të bëjnë vepra të mira dhe do t'i ndalojë nga të këqijat; do t'ua lejojë të mirat e do t'ua ndalojë të këqijat, duke i liruar nga barrët e rënda dhe vështirësitë që kanë pasur. Prandaj, ata që do ta besojnë, përkrahin dhe nderojnë atë, duke ndjekur dritën që është zbritur me të, pikërisht ata janë të fituarit.” (7:157)

Shumica e komentuesve të Kuranit mendojnë se ajo çka kosniderohet e drejtë, në kontekstin e këtij ajeti, është ajo që shpallet e ligjshme nga Shpallja, ndërsa ajo që është e gabuar është ajo që Shpallja e deklaron të paligjshme. Ky është themeli i parë i drejtësisë, i theksuar nga Imam Shafiu dhe të tjerët. Shumë komentuesë të tjerë vërejnë se të mirat (tajibat) dhe të këqijat (khabaith), të cilat përmenden më pas në ajet, përfshijnë përkatësisht ato gjëra që natyra njerëzore i konsideron të pëlqyeshme, të mira dhe të këndshme dhe ato gjëra që i gjen të neveritshme, të këqija dhe të pështira. Prandaj, natyra njerëzore është baza e dytë morale e drejtësisë për muslimanët.

Teologu dhe komentuesi i njohur i Kuranit, Fahrudin Razi, pasi refuzon një interpretim të termave tajibat dhe khabaith si sinonime të asaj që është e drejtë dhe çfarë është e gabuar, vazhdon duke thënë:

Përkundrazi, është e nevojshme të interpretohet ajo që synohet me termin el-Tajibat si gjëra të këndshme dhe të dobishme sipas natyrës njerëzore. Kjo është për shkak se të angazhuarit me ta sjell kënaqësi [që përbën dobi], dhe hukmi (verdikti ligjor) për gjërat e dobishme është se ato janë të lejueshme. Ky verset tregon se hukmi në çdo gjë që shpirti e sheh si të këndshme dhe të mirë, dhe natyra njerëzore e konsideron të këndshme, është lejueshmëria – përveç nëse ekziston ndonjë kundër argument (delil) i detajuar ...Çdo gjë që shpirti e konsideron të poshtër, dhe natyra njerëzore si të ndyrë, angazhimi me të është burim dhimbjeje [që përfshin dëm] dhe vendimi për gjërat e dëmshme është moslejueshmëria.[15]

Nga kjo, mund të kuptojmë se ka dy “ligje pas ligjeve”: Shpallja dhe ligji i natyrës njerëzore, ose fitrah. Ndërsa i pari është arbitri përfundimtar për myslimanët, i dyti në vetvete dërgon në një sërë veprimesh të njohura botërisht dhe moralisht të pranueshme. Universaliteti i këtyre veprimeve është i rrënjësor në prirjen e lindur mbi të cilën janë krijuar njerëzit. Ne lexojmë në Kuran:

Drejtohu me përkushtim në fenë e pastër monoteiste, natyrën fillestare, në të cilën Allahu i ka krijuar njerëzit. S'ka ndryshim të krijimit të Allahut. Kjo është feja e drejtë, por shumica e njerëzve nuk e dinë. (30:30)

Myslmanët e shohin fitra-n si një prirje e bashkëndarë nga të gjitha qeniet njerëzore, duke e dërguar atë përtej konsideratave të menjëhershme fetare. Nëse e pranojmë këtë, ne pranojmë se disa veprime universalisht të

arritshme dhe gjerësisht të kuptueshme (të tilla si dhembshuria për foshnjat dhe mbrojtja e të pafuqishmit) mund të shërbejnë me të drejtë si burim i një rendi shoqëror ku njerëzit mund të ndryshojnë fetarisht, madje edhe filozofikisht, ndërkohë që zotërojnë mjaftueshëm vlera të përbashkëta për të lejuar formimin e një komuniteti politik të qëndrueshëm. Ky komunitet është i bazuar në një sens të përbashkët drejtësie që i mban anëtarët e tij besnikë ndaj politikës dhe të përkushtuar ndaj vazhdimësisë së saj.

Besimtari e kupton se, pavarësisht nga gëzimi që gjendet në botë – mes sprovave, mundimeve, testeve dhe trazirave – bota mbetet një stacion kalimtar në udhëtimin tonë për në ahiret.

Disa do të argumentonin se veprime të tilla nuk janë “të natyrshme”, pasi ato nuk përputhen me një prirje paraekzistuese për t’i ndërmarrë ato. Ne jemi dëshmitarë, për shembull, të kalimtarëve të rastësishëm që shikojnë me përtaci tekta një person i pafuqishëm vdes. Përgjigja kuranore është se njerëzit janë krijuar në format më të mira dhe ato forma na orientojnë natyrshëm drejt së mirës. Është edukimi që e shtrembëron ose e mbulon këtë prirje natyrore drejt së mirës. Ne lexojmë në Kuran: “Në të vërtetë, Ne e krijuam njeriun në trajtën më të përkryer, pastaj e çuam atë (kur nuk beson) në gjendjen më të ulët. (95:4–5). Në lidhje me termin safilin, el-Burusavi thotë:

Pastaj Ne e bëmë atë prej banorëve të Xhehenemit, i cili është më i poshtëri dhe më i ulëti nga të gjitha gjërat, për shkak të dështimit të tij për t’u përshtatur me kërkesat e formave mbi të cilat Ne e krijuam. Sikur të kishte vepruar sipas kërkesave të këtyre atributiveve, ai do të ishte në stacionet më të lartë të Xhenetit.[16]

Komentuesi i Kuranit nga afrika e veriut, Tahir b. Ashur, nxjerr në pah më plotësisht kuptimet e këtij ajeti dhe implikimet e tij. Ai thotë:

Ky ajet kuranor na informon se njeriu është i prirur natyrshëm drejt së mirës dhe se në natyrën e tij ekziston një prirje për t’ë përfutur dobi dhe të mira për veten e tij, si edhe një urrejtje për atë që ai mendon se është e rreme ose burim shkatërrimi. [Ai është gjithashtu i prirur ndaj] të dashurit të mirësisë dhe veprimeve të përsosura. Kështu, ju e shihni njeriun të kënaqur nga drejtësia dhe ndershmëria. Ai mbron atë që u sjell të mira të tjerëve, lehtëson të pikëlluarin, vepron me mirësi dhe mbron të shtypurin.[17]

Implikimi i kësaj është se themeli teocentrik i drejtësisë, i cili pranohet vullnetarisht nga myslimanët, dhe themeli natyror, i cili mund të pranohet nga të gjithë njerëzit, dërgojnë në dy baza morale plotësuese të drejtësisë. Përkthimi i këtyre themeleve në institucione juridike funksionale ka qenë një nga objektivat e mëdha të projektit ligjor paramodern mysliman. Historikisht, ai lindi sisteme të ngjashme me miletin osman dhe siguroi themelin për lulëzimin e komuniteteve pluraliste kulturore dhe politike në të gjithë mbretërinë myslimane. Duhet pranuar që ato institucione dhe komunitete nuk ishin të përsosura, as në teori dhe as në praktikë. Megjithatë, ato u ofrojnë myslimanëve bashkëkohorë një themel të pasur nga i cili mund të fillojnë të adresojnë sfidat që kërcënojnë aktualisht bashkëjetesën harmonike të njerëzimit.

Mësimet islame, siç jemi përpjekur të tregojmë, sigurojnë themelet për një politikë të drejtë, e cila mund të strehojë si myslimanët ashtu edhe anëtarët e komuniteteve të tjera fetare. Megjithatë, shumica në Perëndim nuk i njohin këto mësimet. Në kontekstin e një diskutimi rreth drejtësisë, një shembull i kësaj paditurie mund të gjendet në etikën objektivistike të Ayn Rand-it. Rand pohon se drejtësia është “që njeriu nuk duhet asnjëherë të kërkojë ose të japë atë që nuk është e fituar ose merituar, as në çështje materiale dhe as ato shpirtërore (që është virtyti i drejtësisë).[18] Drejtësia shprehet vetëm në frymën e tregtisë së ndershme, bazuar në kënaqësinë e ndërsjellë të aktorëve racionalë që ndërmarrin një transaksion të caktuar. Ayn Rand thotë:

Parimi i tregtisë është i vetmi parim racional etik për të gjitha marrëdhëniet njerëzore, personale dhe shoqërore, private dhe publike, shpirtërore dhe materiale. Është parimi i drejtësisë. Tregtar është një njeri që fiton atë që merr dhe nuk jep e nuk merr të pamërituarën. Ai nuk i trajton njerëzit si zotër apo skllëvër, por si të barabartë të pavarur. Ai merret me njerëzit me anë të një shkëmbimi të lirë, vullnetar, të paforcuar, të padetyruar – një shkëmbim që i sjell dobi të dyja palëve sipas gjykimit të tyre të pavarur.[19]

Ky parim i kënaqësisë reciproke për aktorët racionalë që ndërmarrin një transaksion është një parim kyç mysliman që rregullon drejtësinë në tregti. Ne lexojmë në Kuran:

O besimtarë, mos e përvetësoni pasurinë e njëri-tjetrit në mënyrë të palejueshme, përveç rastit kur ajo është tregti me pëlqim të dyanshëm dhe mos e vritni veten (dhe njëri-tjetrin)! Vërtet, Allahu është i Mëshirshëm me ju. (4:29)

Ky ajet kuranor pohon dy gjëra kritike për idenë e Rand-it për drejtësinë, siç mishërohet në tregtinë e drejtë. Para së gjithash, ai dënon fitimin e pamërituar (“Mos e konsumoni në mënyrë të rreme pasurinë e njëri-tjetrit”), dhe më pas deklaron se kënaqësia e të gjitha palëve të përfshira në një transaksion duhet të sigurohet. Rand gjithashtu përmend se parimi i tregtisë së ndershme qeveris njëherazi sferën “mistike”[20] dhe materiale. Në lidhje me këtë, lexojmë në Kuran: “O besimtarë, a doni t’ju drejtoj në një tregti, e cila ju shpëton nga një dënim i dhembshëm?!” (61:10). Një ajet tjetër shpall: “Në të vërtetë, Allahu ka blerë nga besimtarët jetën dhe pasurinë e tyre, në këmbim të Xhenetit.” (9:111). Dallimi i vetëm ndërmjet transaksionit të përmendur në këto vargje dhe transaksioneve që përshkruan Rand është se Islami lejon transaksionet ndërmjet njerëzve dhe Zotit, njerëzve dhe shpirtëve të tyre, si edhe njerëzve dhe njerëzve të tjerë.

Rand pajtohet me Nathaniel Branden se interesi vetjak i njeriut lind kryesisht nga dëshira për të arritur kënaqësinë dhe për të shmangur dhimbjen.[21] Ne kemi përmendur se si një pjesë e prirjes së lindur të njeriut, siç pohohet nga Kurani, luan një rol kyç në themelin Kur’anor të drejtësisë. Kjo prirje na shtyn, ndër të tjera, të gjurmojmë kënaqësinë dhe të shmangim dhimbjen, siç e kemi theksuar më parë.[22] Ky parim i shmangies së dëmit dhe dhimbjes që ai përfshin është një nga maksimat më themelore juridike islame e cila thotë: “Dëmi duhet eliminuar.”[23]

Nëse parimi kënaqësi-dhimbje është operativ në të gjitha qeniet njerëzore në përgjithësi, ai ka një zbatim specifik në jetën e besimtarit. Ai ose ajo është duke ndjekur kënaqësinë përfundimtare të Xhenetit (Parajsës), ndërsa në të njëjtën kohë largon dënimet e dhimbshme të Xhehenemit (Ferrit). Është interesante të theksohet se pas pohimit të kënaqësisë si bazë të tregtisë, i njëjti varg i urdhëron njerëzit të mos vrasin veten, duke pohuar kështu interesin më të madh personal të kësaj bote: ruajtjen e vetë jetës. Pohimi kuranor i kënaqësisë së ndërsjellë në tregti dhe ndjekja e interesit vetjak bie ndesh me natyrën e sistemeve mistike, siç i përshkruan Rand-i, dhe kjo do ta bënte dikë të vinte në dyshim seriozisht kuptimin e Rand-it për fenë.

Përshkrimi i Rand-it për “mistikun” ose personin e besimit, është ai i një njeriu të reduktuar në mohimin e kërkimit të kënaqësisë, i zhveshur nga vetëvlerësimi, i cili ka braktisur dhuntitë racionale, dhe i dënuar të kalojë një jete të paplotësuar plot vuajtje.[24] Vizioni islam i njeriut është ai i një krijesë të fisnikëruar nga Zoti (17:70),

që zotëron vetëvlerësim (63:7), përndjek fuqinë,[25] njeh interesin vetjak, kurorëzohet nga intelekti dhe përkujtohet (nga Zoti) që të mos harrohet hisja e botës (28:77). Megjithatë, këto cilësi balancohen nga përlësia (28:83), dhembshuria për të dobëtit (4:75) dhe njohja e të drejtave të të tjerëve (51:19). Besimtari e kupton se, pavarësisht nga gëzimi që gjendet në botë – mes sprovave, vuajtjeve, testeve dhe mundimeve të saj – bota mbetet një stacion kalimtar në udhëtimin tonë për në ahiret. Prandaj, Islami nuk mbron as një heqje dorë të ashpër nga bota dhe as përqafimin e saj egoist. Ai kërkon të vendosë një ekuilibër midis të dyjave.

Në jetën tonë fetare, ekuilibri ruhet kur shmangim ekstremet e ateizmit (duke refuzuar plotësisht realitetin e Zotit) dhe të qenurit aq të angazhuar në adhurim sa që nuk i përmbushim detyrimet tona ndaj njerëzve të tjerë.

Ky është një ilustrim tjetër i asaj që donte të thoshte Zoti kur deklaroi: “Kështu, Ne ju kemi bërë një bashkësi të drejtë” (2:143). Komentuesit myslimanë të Kuranit e përshkruajnë këtë komunitet të mesëm si “një bashkësi të drejtë”. [26] Balancimi ndërmjet të kundërtave është një nga format më të mëdha të drejtësisë, sepse mundëson suksesin dhe prosperitetin e besimtarëve në këtë botë dhe në botën tjetër dhe lehtëson rolin e tyre si paqebërës dhe paqeruajtës dhe reformatore në shoqëri. Kjo lind nga vetëdija e tyre për ekuilibrat e shumtë që duhen mbajtur në të gjitha marrëdhëniet e tyre, duke përfshirë marrëdhënien e tyre me botën natyrore. Të kuptuarit e qendrës së këtij balancimi si në fizikën ashtu edhe në metafizikën islame është kritik për të kuptuar konceptin mysliman të drejtësisë në një nivel më të thellë. Këto aplikime binjake të ekuilibrit gjenden në kapitullin Kur’anor Mëshiruesi (Al-Ra’man). Në të lexojmë:

I Gjithëmëshirshmi ua ka mësuar Kuranin (robërve të Tij), ka krijuar njeriun dhe i ka mësuar atij të folurit e qartë. Dielli dhe Hëna ndjekin rrugën e caktuar, Bimët dhe pemët i përlulen (Allahut). Ai e ka ngritur qiellin lart dhe ka vënë Balancën (për çdo gjë), që ju të mos e shkëlpi atë. (55:1–8)

Këto vargje mund të shihen se përshkruajnë drejtësinë që përshkon si sferën qiellore ashtu edhe atë tokësore, duke siguruar funksionin e tyre të rregullt. Është Zoti që e ka vendosur këtë rend. Kjo ide e një rendi të drejtë të mbështetur në mënyrë hyjnore mbështetet nga një ajet tjetër, i cili deklaron: Allahu dëshmon, e po ashtu edhe engjëjt, edhe njerëzit e dijes, se nuk ka zot tjetër që meriton të adhurohet përveç Tij, duke mbajtur drejtësinë. S’ka zot tjetër përveç Atij, të Plotfuqishmit, të Urtit. (3:18). Një nga pasojat e këtij ekuilibri është “një pozicion ndërmjetës midis neglizhencës dhe tepimit”. [27]

Duke kuptuar se është Zoti ai që ka vendosur përfundimisht themelet e drejtësisë në krijim, mund të rrokim një përkufizim tjetër të drejtësisë – domethënë, vendosja e çdo gjëje në vendin e duhur, sepse vendet që Zoti ka zgjedhur për gjërat janë ato vende që dërgojnë në mbajtjen e ekuilibrit që ruan rendin që ekziston midis tyre. Në mbajtjen e ekuilibrit, ne ruajmë drejtësinë. Ato vende të duhura njihen përmes Shpalljes dhe një intelekti të ndritur, të cilat së bashku sigurojnë themelin për urtësinë. Në librin e tij “Për drejtësinë dhe natyrën e njeriut”, Naquib al-Attas e përmbledh këtë kuptim të drejtësisë, duke thënë:

Ky akt njerëzor i drejtësisë do të thotë të vendosësh gjërat në vendin e duhur. Të vendosësh një send në vendin e duhur përfshin njohuri paraprake të natyrës së sendit dhe lidhjen e tij me gjëra të tjera të njohura në sistemin e marrëdhënieve tashmë të pranishme në shpirt (d.m.th., intelekti). Ai përfshin gjithashtu njohjen nga ana e shpirtit të vendit të tij të duhur. Një njohje e tillë vjen nëpërmjet urtësisë, e cila identifikon vendin e duhur dhe i sugjeron shpirtit të veprorë në përputhje me rrethanat. Nëse shpirti dëgjon nxitjen e urtësisë dhe vepron në përputhje me rrethanat, atëherë veprimi i tij është një akt drejtësie. Prandaj, drejtësia është pasqyrim i urtësisë dhe veprimi i drejtë, i cili është akt drejtësie, është gjithashtu pasqyrim i urtësisë. [28]

Attas vendos qartë kuptimin mysliman të drejtësisë në sferën e virtytit. Ai ravijëzon gjithashtu një program që kultivon virtytet që ushqejnë drejtësinë te qeniet njerëzore. Programi është i aksesueshëm për çdo qenie njerëzore

që pranon përparësinë e urtësisë, maturisë, guximit dhe drejtësisë si virtyte kryesore, prandaj mund të mundësoj (dhe ka mundësuar) një urdhër moral, bazuar në një ndjenjë të përbashkët drejtësie, që prodhon një rend shoqëror e politik të qëndrueshëm dhe të begatë.

Renditja e duhur e gjërave kërkon drejtësi në marrëdhëniet ndërpersonale. Megjithatë, myslimani e kupton se drejtësia duhet të mbretërojë në dy marrëdhënie të tjera. Këto janë marrëdhëniet ndërmjet njerëzve dhe Zotit të tyre dhe mes vetes dhe shpirtit të tij. Të tre sferat tregohen në hadithin e mëposhtëm: “Druaju Zotin kudo që të jesh; pasoje çdo vepër të keqe që bën me një vepër të mirë, e cila do ta fshijë atë; dhe silluni me njerëzit në bazë të karakterit të mirë.”[29]

Droja ndaj Zotit (takva) është themeli i drejtësisë në marrëdhënien tonë me Zotin, sepse takvaja përkufizohet si një gjendje e vetëdijes që përfshin zbatimin me dëshirë të urdhërimeve të Zotit dhe shmangien e ndalimeve të Tij. Kjo droje i mban urdhërimet dhe ndalesat në vendet e tyre të duhura, sepse kur bëjmë gjynah, është sikur të kemi zhvendosur diçka të paligjshme në sferën e ligjshmërisë. Anasjelltas, kur nuk arrijmë të veprojmë sipas një urdhërimi, është sikur e kemi vendosur atë në sferën e gjërave të ndaluara. Kur përfshihemi në këtë akt “keqvendosje” të gjërave, ne bëhemi burimi i urdhërave tona fetare. Ne në fakt po adhurojmë tekat dhe opinionet tona, duke marrë për vete një rol të rezervuar vetëm për Zotin. Ne po përfshihemi në gjynahun më të madh: idhujtarinë (shirkun). Ky është mishërimi i padrejtësisë në marrëdhënien tonë me Zotin. Ne lexojmë në Kuran: “Vërtet, shirku është zullumi më i madh” (31:13).

Drejtësia në marrëdhënien tonë me Zotin përfshin gjithashtu ruajtjen e ekuilibrit. Në jetën tonë fetare, ekuilibri ruhet kur shmangim ekstremet e ateizmit (duke refuzuar plotësisht realitetin e Zotit) dhe të qenurit aq të angazhuar në adhurim sa që nuk i përmbushim detyrimet tona ndaj njerëzve të tjerë. Mënyra e fundit e veprimit, edhe pse jo aq e frikshme sa e para, është ende e dënueshme. Pejgamberi ? deklaroi: “Zoti do ta ndihmojë robin përderisa robi ndihmon vëllanë e tij.”[30] Po kështu, “A ju jepet ndihma hyjnore si dhe furnizimi juaj për ndonjë gjë tjetër përveç [trajtimin tuaj të mirë ndaj] të shtypurve?” [31] Këto dhe transmetime të ngjashme theksojnë se Zoti largohet nga ata që largohen nga të dobëtit dhe të shtypurit. Ekuilibri ruhet duke u siguruar që shërbimi ynë ndaj Zotit nuk është aq konsumues sa të mohojë shërbimin tonë ndaj njerëzimit. Ne kemi gjithashtu një detyrim të jemi të drejtë me shpirtin tonë. Një nga padrejtësitë më të mëdha në këtë drejtim është të ngarkojmë shpirtrat tanë me një mal gjynahesh duke mos u penduar për veprat tona të këqija. Në hadithin në fjalë, Profeti (a.s.) na inkurajon që t’i shlyejmë gjynahet tona me një vepër të mirë, shpërblimi i së cilës është shumë më i madh se të metat që rrjedhin nga një veprim mëkatar. Kështu, ata që refuzojnë të pendohen përshkruhen si shtypës ose tiranë, sepse ata i ekspozojnë shpirtrat e tyre ndaj mundimit të xhehenemit (ferit) për shkak të shkujdesjes së tyre. Kurani thotë: “Kushdo që nuk pendohet, ata janë shtypësit” (49:11).

Urdhërimi i tretë në hadith, “dhe silluni me njerëzit në bazë të karakterit të mirë”, është në sferën e drejtësisë sociale. Kjo fushë na udhëzon se si duhet të ndërveprojmë me të tjerët në shoqëri. Ndërveprimet tona duhet të jenë të drejta, sepse karakteri i mirë është një nga burimet e drejtësisë. Pjesa më e madhe e asaj që kemi diskutuar më parë në këtë ese është e zbatueshme në këtë fushë. Duhet të theksojmë këtu se asnjë drejtësi shoqërore në asnjë çështje nuk përfshin padrejtësi në marrëdhëniet tona me Zotin ose me shpirtin tonë. Mbrojtja për veprime mëkatore nuk mund të quhet drejtësi shoqërore, pavarësisht se sa pasionant apo popullor mund të jetë një mbrojtje e tillë.

Për muslimanin, drejtësia sociale nuk kufizohet në ndërveprimet tona me njerëzit e tjerë. Ne lexojmë në Kuran: “Nuk ka asnjë bishë në tokë, as zog që fluturon me dy krahët e tij, përveç se ata janë bashkësi si ju” (6:38). Ndërsa shumica e interpretuesve të Kur’anit përqendrohen në këto bashkësi jo-njerëzore dhe marrëdhëniet e tyre me Zotin, si adhurimi dhe lavdërimi i tyre ndaj Zotit, të qenit marrës të mëshirës hyjnore, furnizimi i tyre i siguruar nga Zoti, marrja e udhëzimeve hyjnore dhe nënshtrimi instinktiv ndaj Zotit të tyre, të tjerë përmendin se ato janë komunitete që meritojnë konsideratat e duhura etike nga njerëzit.[32] Kjo kërkesë për të qenë të drejtë në trajtimin tonë ndaj komuniteteve jo-njerëzore nënvizohet nga fakti se kafshët zotërojnë të drejtën e drejtësisë shpague. Është transmetuar se Xhunede b. Xherradi erdhi te Pejgamberi ? me një deve të cilës i kishte bërë një

shenjë identifikuese në ballë. Profeti ? tha: “O Xhunedo! A nuk mund të gjeje një vend tjetër përveç fytyrës për ta damkosur atë? A nuk e dini se para teje është ndëshkimi?”[33]

Shumë më tepër mund të thuhet për këtë temë. Ne do ta përfundojmë diskutimin tonë këtu duke u kthyer në grupin tonë fillestar të pyetjeve. Duke reflektuar në diskutimin e mëparshëm, mund të themi se një pikëpamje islame për drejtësinë përfshin marrëdhëniet midis miqve dhe armiqve dhe midis të fortëve dhe të dobëtve, dhe në disa kontekste është një përlllogaritje utilitare. Është dhuratë e Shpalljes, megjithatë përfiton nga arsyeja. Akomodon moralin. Ajo i drejtohet shpirtit, individit dhe shoqërisë. Nisur nga fakti që e ka origjinën nga Zoti, ajo ekziston si një ideal transhental. Megjithatë, është një ideal që njerëzit janë të urdhëruar ta aktualizojnë në jetën tonë.

Një mënyrë për ta bërë këtë është duke e stolitur veten me emrat dhe atributet e Zotit, aq sa është e mundur njerëzisht. Një nga ata emra është “i Drejti”. [34] Pra, kur jemi të drejtë, bëhemi më të devotshëm.

Referenca

- [1] Muhaned b. Ali el-Sheukani, Fet’h el-kadir: El-Xhami bejne fenej el-rivajeh ue el-dirajeh min ilm el-tefsir (Kajro: Alem el-Kutub, n.d.), vol.1:480.
- [2] Ebu Bekr Ahmed b. el-Husejn, Ahkam el-Kuran li el-Imam al-Shafi’ (Bejrut: Dar Ihja el-Ulum, 1990), 464–65.
- [3] Ebu Abdullah b. Ahmed el-Kurtubi, el-Xhami li ahkam el-Kuran (Bejrut: Dar el-Fikr, 1987), vol. 5:257–58.
- [4] Ismail Hakki el-Burasavi, Tefsir ruh el-bejan (Bejrut: Dar Ihja el-Turath el-Arabi, 2001), vol. 2:276
- [5] Buhari, , 6965; Muslim, 4447. Këtu kam përkthyer versionin e dhënë nga Muslimi.
- [6] Ebu Fida Ismail b. Kethir, El-Bidajeh ue el-nihajeh (Bejrut, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, n.d.), vol. 3: 305-6). Ibn Kethir përmend se fjalimi inaugural i Ebu Bekrit është përcjellë përmes një zinxhiri autentik transmetimi.
- [7] Buhari, , 6965; Muslim, 4447. Këtu kam përkthyer versionin e dhënë nga Muslimi.
- [8] Nga përgjigja e Antigone-s ndaj paligjshmërisë së Kreon-it. Shih, Sophocles, Antigone, trans. J. E. Thomas (Clayton, DE: Prestëick House Literary Touchstone Classics, 2005), 29. Natyrisht që myslimanët do të thonë se këtu kemi të bëjmë me ““urdhërimet e pashkruara, të përjetshme të Zotit”. Ky është një nga përkufizimet e Sheriatit. Ajo që kuptohet nga këto urdhërime të pashkruara, çka kodifikohet dhe përkthehet në norma ligjore njihet si fiqh ose jurisprudencë.
- [9] Shih Immanuel Kant, Groundëork of the Metaphysics of Morals, përkth. H. J. Paton (Nju Jork: Harper Perennial, 1956), 69–71. Shumë prej veprave të Kantit janë të rëndësishme për një kuptim të plotë të imperativit kategorik. Libri “Groëneëork” është punimi më i rëndësishëm për këtë diskutim. Faqet të cilave unë i referohem përmbledhin idetë e mishëruara në imperativin kategorik. Gjithsesi, i gjithë libri është i rëndësishëm për një shpjegim të plotë të konceptit.
- [10] Michael J. Sandel, Justice: Èhat’s the Right Thing to Do (Neë York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), 120–21.
- [11] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Belknap Press, 1990), 11.
- [12] Për një studim të thelluar të një shoqërie harmonike paramoderne me shumë besime, shih Maria Rosa Menocal, The Ornament of the Èorld: Hoë Muslims, Jeës and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain (Boston: Little, Broën, 2002).
- [13] Ebu Hamid Muhamed b. Muhamed el-Ghazali, El-Mustafa min ilm el-usul (Bejrut, Dar el-Sadr, 1995), 257–58. Për një përmbledhje të mirë, në gjuhën angleze, të këtyre pesë universaleve shih Mohammad Hashim Kamali, Shari’ah Laë: An Introduction (Oxford: Oneëorld Publications, 2008), 123–40.

- [14] Kamali, 126.
- [15] Fahrudin el-Razi, El-Tefsir el-kebir (Bejrut: Dar Ihja el-Turath, 1995), vol.5:381.
- [16] El-Burasavi, Tefsir ruh el-bejan, vol. 10:561–62.
- [17] Tahir b. Ashur, El-Tahrir ue el-tenuir (Bejrut: Muasasat el-Tarikh el-Arabi, 2000), vol. 30:376–77.
- [18] Ayn Rand, The Virtue of Selfishness (Neë York: Signet, 1964), 28.
- [19] Rand, The Virtue of Selfishness, 34–35.
- [20] Për Rand-in, misticizmi shihet si antiteza e arsyes. Përkrahësit e filozofisë objektiviste ndonjëherë e shprehin këtë ide si besim. Nathaniel Branden thotë: “Besimi është përkushtimi i vetëdijes së dikujt ndaj besimeve për të cilat njeriu nuk ka prova shqisore apo prova racionale”. Shih Rand, Virtyti i egoizmit, 41.
- [21] Rand, The Virtue of Selfishness, 71–72
- [22] El-Razi, El-Tefsir el-kebir, vol. 5:381.
- [23] Ali Ahmed Nedvi, El-Kauaid el-fikhijeh (Damask: Dar el-Kalem, 2000), 136.
- [24] Rand, The Virtue of Selfishness, 38.
- [25] Profeti Muhamed ? ka thënë: “Besimtari i fortë është më i mirë dhe më i dashur te Zoti se besimtari i dobët dhe në secilin ka të mira. Kërkoni atë që ju sjell dobi, mbështetuni te Zoti dhe mos jini të pafuqishëm” (Muslim, 2664).
- [26] Shih Ebu Xhafer Muhamed B. Xherir el-Taberi, Jami bejan fi te’uil el-kuran (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmijeh1997), vol. 2:9–10. Imam Taberiu përmend katërmbëdhjetë transmetime që konfirmojnë këtë interpretim.=
- [27] Muhamed Abdurauf el-Munavi, el-Teufik ala muhimat el-ta’arif, ed. Muhamed Ridvan el-Dajah (Bejrut: Dar el-Fikr, 1990), 506.
- [28] Syed Muhammad Naquib al-Attas, On Justice and the Nature of Man (Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Banking and Finance Institute, 2015), 14.
- [29] Tirmidh?, 1987.
- [30] Muslim, 6793.
- [31] Bukh?r?, 2896.
- [32] Shih Seyyed Hossein Nasr et al., The Study Qur’an (New York: HarperOne, 2015), 352–53.
- [33] Izzudin b. el-Ethir, Usd al-ghabah fi ma’rifat el-sahabah, ed. Muhamed Ibrahim el-Bena, Muhamed Ahmed Ashur, Muhamed Abdulvehab Fajid (Bejrut: Dar Ihja el-Tur?th el-Arab?, 1970), vol. 1:354.
- [34] Për një diskutim të idesë së zbukurimit me emrat dhe atributet hyjnore, së bashku me shembujt përkatës
- Shih el-Izz Abduselam, Shexherat el-ma’arif ue el-ahual, ed. Ijad Khalid el-Tabba (Bejrut: D?r al-Fikr, 1419), 67–95,

Date Created

20/06/2023

Author

erasmusi